INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Introduction au Nouveau Testament :

Tome I. — Les évangiles synoptiques, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1923, 1 vol. in-16, 532 pages.

Tome II. — Le quatrième évangile, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1924, 8 vol. in-16, 564 pages.

Tome III. — Le livre des Actes, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1922, 1 vol. in-16, 376 pages.

Paraîtront ensuite :

Tome IV (deuxième partie). — Les épîtres pauliniennes (deuxième partie) (*en préparation*).

Tome V. — Les épîtres catholiques. L'Apocalypse.

Précédemment parus :

L'évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, t. XXII), Paris, Leroux, 1909.

Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1920.

La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques, Paris, Fischbacher, 1902.

L'Apôtre Paul et Jésus-Christ, Paris, Fischbacher, 1904.

Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel, Paris, Fischbacher, 1905.

L'Eucharistie des origines a Justin Martyr, Paris, Fischbacher, 1910.

Les sources du récit johannique de la Passion, Paris, Fischbacher, 1910.

Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire ? Paris, Payot, 1925.

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

MAURICE GOGUEL

Docteur ès lettres

Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris

TOME IV (Première Partie)

LES ÉPÎTRES PAULINIENNES

(Première Partie)

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1925

LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BS
2330
.G6
21,298
1922
v.4
pt.1

PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS.

(Cf. I, p. 11 s., II, p. 7 s., III, p. 9 s.)

Les indications bibliographiques relatives à chaque épître seront données dans les chapitres qui s'y rapportent. Dans le ch. I on trouvera les renseignements essentiels sur l'histoire des études pauliniennes. La liste qui suit porte seulement sur les ouvrages le plus souvent cités.

I. — Ouvrages généraux.

Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*[4], par Mangold, Berlin, 1886. (Nous citons : Bleek, *Einl.*)

Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1875. (Nous citons : Hilgenfeld, *Einl.*)

Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, Berlin, 1921-1923. (Nous citons : Meyer, *Urspr. u. Anf.*)

Pfleiderer, *Das Urchristentum*, Berlin, 1887,

[2]1902. (Nous citons la seconde édition : PFLEIDERER, *Urchr.*)

REUSS, *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*[4], Braunschweig, 1864. (Nous citons : REUSS, *Gesch.*)

VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte, Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1905. (Nous citons : VON SODEN, *Urchr. Litgesch.*)

BERNHARD WEISS, *Einleitung in das Neue Testament*[3], Berlin, 1897. (Nous citons : B. WEISS, *Einl.*)

JOHANNES WEISS, *Das Urchristentum*, Goettingen, 1917. (Nous citons : JOH. WEISS, *Urchr.*)

WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*[2], Freiburg i. B., 1892. (Nous citons : WEIZSAECKER, *Ap. Z.*)

WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 1912 (dans LIETZMANN, *Hdb. z. N. T., I*, 3). (Nous citons WENDLAND, *Urchr. Litf.*)

II. — Ouvrages sur l'apôtre Paul.

F.-C. BAUR. *Paulus der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart, 1845, deuxième édition publiée par ED. ZELLER, Leipzig, 1866-1867. (Nous citons la seconde édition BAUR, *P.*)

Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsus*, Goettingen, 1913. (Nous citons : Böhlig, *Geistesk.*)

Brückner, *Die chronologische Reihenfolge der Briefe des Neuen Testaments*, Haarlem, Leipzig, 1890.

Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904. (Nous citons : Clemen.)

Deissmann, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911. (Nous citons : Deissmann, *Paulus.*)

Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Goettingen, 1909. (Nous citons : Dibelius, *Geisterw.*)

Hausrath, *Der Apostel Paulus*, Heidelberg, 1865, ²1872. (Nous citons la seconde édition : Hausrath, *Ap. P.*)

Krenkel, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*², Braunschweig, 1895. (Nous citons : Krenkel.)

K. Lake, *The earlier Epistels of St. Paul, their Motive and Origin*, London, 1911. (Nous citons : Lake, *Earl. Ep.*)

Naegeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Goettingen, 1905. (Nous citons : Naegeli, *Wortschatz.*)

PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, Berlin, 1873, ²1890. (Nous citons la seconde édition : PFLEIDERER, *Paulin.*)

PRAT, *La théologie de saint Paul, I⁹, II⁷*, Paris, 1920-1923. (Nous citons : PRAT, *I, II.*)

RAMSAY, *Pauline and others Studies*, London, 1906. (Nous citons RAMSAY, *Paul. a. oth. St.*)

RENAN, *Saint Paul*, Paris, 1869. (Nous citons : RENAN, *St. P.*)

RENAN, *Les Apôtres*, Paris, 1866.

REUSS, *La Bible, Nouveau Testament, III, Les épîtres pauliniennes*, Paris, 1878. (Nous citons : REUSS, *Ép. paul.*)

SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen, 1911. (Nous citons : SCHWEITZER, *Gesch. d. paulin. Forsch.*)

TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'Apôtre Paul*, Paris, 1921.

D. VOELTER, *Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe, I, Der Römer und Galaterbrief*, Tübingen, 1890.

D. VOELTER, *Paulus und seine Briefe, Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Brieflitteratur und ihrer Theologie*, Strassburg, 1905. (Nous citons : VOELTER, *Paulus u. s. Br.*)

III. — **Ouvrages divers.**

BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1903. (Nous citons : BOUSSET, *Rel. d. Jud.*)

MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910. (Nous citons : MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie.*)

HAUSRATH, *Neutestamentlivhe Zeitgeschichte*[2], Heidelberg, 1872-77.

JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1914. (Nous citons : JUSTER.)

LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919. (Nous citons : LOISY, *Myst.*)

K. SCHMIDT, *Acta Pauli, Uebersetzung Untersuchungen und koptischer Text*[2], Leipzig, 1905. (Nous citons : SCHMIDT, *A. P.*).

SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3-4], Leipzig, 1898-1910. (Nous citons : SCHÜRER, *Gesch.*)

SPITTA, *Zur Geschichte and Litteratur des Urchristentums*, Goettingen, 1893 s. (Nous citons : SPITTA, *Z. Gesch.*)

VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913. (Nous citons : VOUAUX, *A. P.*)

Revues et Collections.

LICHTENBERGER, *Enc.* — *Encyclopédie des Sciences religieuses.*

R. H. P. R. — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses.*

T. T. — *Theologisch Tidschrift.*

Tüb. Z. f. Theol. — *Tübinger Zeitschrift für Theologie.*

Z. f. Kirchengesch. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte.*

Les Apocryphes du N. T. sont cités d'après la seconde édition de la traduction de HENNECKE (Tübingen, 1924).

Les commentaires sur les épîtres pauliniennes seront cités à propos de chaque épître. Il suffit d'indiquer ici les ouvrages d'ensemble comme la collection MEYER, le *Hand-Commentar*, l'*International Critical Commentary*, la collection ZAHN, Les *Schriften* publiés sous la direction de JOH. WEISS et le *Handbuch zum Neuen Testament* de LIETZMANN.

Dans les cas où aucune confusion n'était possible (par exemple pour le commentaire de SIEFFERT sur *l'épître aux Galates*), nous avons cité les commentaires simplement par le nom

de leur auteur. Là où une hésitation était possible, notamment quand un auteur a publié plusieurs commentaires, nous avons ajouté l'indication du livre commenté (par exemple pour les commentaires de Loisy sur *l'épître aux Galates*, de Lietzmann sur *les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates* et de Johannes Weiss sur *la première épître aux Corinthiens*).

INTRODUCTION.

I. — Les deux problèmes du paulinisme.

Le paulinisme pose à l'historien deux problèmes connexes mais qu'il est nécessaire de soigneusement distinguer. Le premier est d'ordre littéraire : comment s'est formée la collection des lettres que la tradition a conservées dans le Nouveau Testament sous le nom de l'apôtre Paul ? Quel est le caractère de chacune d'elles ? Émanent-elles toutes de l'apôtre et dans quelles circonstances chacune a-t-elle été composée ? Ce problème d'histoire littéraire n'est qu'une partie d'un problème plus vaste, celui de la biographie de l'apôtre Paul. Ce n'est que dans leur cadre naturel, qui est l'histoire de sa vie et de son activité, que les problèmes d'introduction qui se posent à propos des épîtres peuvent être abordés. C'est ce problème historique et littéraire qui sera étudié dans le présent volume.

Il y a un autre problème du paulinisme. Il a pour objet l'analyse de la pensée de l'apôtre,

l'étude de sa formation et de ses sources, de ses rapports avec le judaïsme, avec l'enseignement de Jésus, avec le syncrétisme hellénistique et les mystères orientaux. C'est un problème d'histoire des dogmes, ce terme étant pris dans son acception la plus générale ou, si l'on veut, un problème d'histoire comparée des religions puisque la religion de Paul a un caractère syncrétiste.

Un lien organique rattache étroitement ces deux problèmes l'un à l'autre[1]. La pensée religieuse de Paul et sa piété intime ne font pas seulement partie de son activité, elles en sont la source et l'explication. Les épîtres, dans beaucoup de leurs parties les plus importantes, ne peuvent être comprises que comme la traduction et l'expression de sa vie intérieure et de sa pensée. De fait, la cohérence des idées exprimées dans une épître particulière avec le système théologique de l'apôtre est un des critères les plus couramment employés pour résoudre les questions d'authenticité. On ne peut donc, en traitant le problème des épîtres, faire abstraction de l'histoire de la pensée paulinienne. Il

1. Dans son livre *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* (Tübingen, 1911), Albert Schweitzer ne les a pas distingués l'un de l'autre, ce qui n'est pas sans nuire à la clarté de son exposé.

reste cependant que, dans une introduction aux épîtres, le problème de la théologie paulinienne ne peut être abordé et traité qu'en fonction du problème littéraire. Il ne sera, en particulier, pas possible d'étudier ici, dans toute son ampleur, la question des origines de la pensée de Paul et de ses relations avec l'hellénisme.

II. — Aperçu de l'histoire de la critique des épîtres pauliniennes[1]

La position du problème de l'authenticité de la littérature paulinienne sera exposée dans la suite à propos des diverses lettres de l'apôtre ; il ne s'agit ici que de donner un aperçu général qui permettra de reconnaître les grandes lignes du développement des études pauliniennes.

Ce n'est qu'au XVIII^e siècle[2] que la critique littéraire des épîtres pauliniennes s'est constituée en s'affranchissant peu à peu de la dogmatique avec J.-J. Rambach, S.-J. Baumgarten,

1. Sur cette question voir outre le livre de A. Schweitzer les diverses introductions, notamment celle de Holtzmann.

2. Il faut cependant signaler les remarques sur l'origine non-paulinienne de l'épître aux Hébreux faites au XVIII^e siècle par des hommes comme Cajetan, Érasme, Luther et Calvin ; mais la voie dans laquelle ils s'étaient engagés fut de bonne heure barrée, pour les uns par les décisions du concile de Trente, pour les autres par les progrès de l'orthodoxie protestante.

J.-C. Wolf, J.-H. Ernesti, J.-D. Michaelis et surtout J.-S. Semler[1]. Ces deux derniers auteurs inaugurent la période critique en mettant en doute l'attribution traditionnelle de l'épître aux Hébreux à l'apôtre Paul[2].

Ils furent suivis par Evanson qui, dans son livre sur le quatrième évangile[3], rejeta comme non-paulinienne l'épître aux Hébreux et, avec elle, les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Romains.

1. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723 ; Baumgarten, *Unterricht der Auslegung der heiligen Schrift*, 1742, ²1745 ; Wolf, *Curae philologicae et criticae in decem posteriores S. Pauli epistolas*, Basileae, 1741 ; Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Lipsiae, 1761 ; J.-D. Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Goettingen, 1750, ⁴1788 ; Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, Halle, 1760-1770 ; *Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem*, Halae, 1767 ; *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, Halle, 1771-1775 ; Semler, le premier, a émis l'idée que nous ne possédons pas les épîtres de Paul sous leur forme originale mais que nous n'en avons qu'une édition ecclésiastique dans laquelle divers fragments d'épîtres sont combinés et qui a subi des retouches et des interpolations.

2. C'est W.-C.-L. Ziegler (*Vollständige Einleitung in den Brief an die Hebräer*, Goettingen, 1791) qui, le premier, conclut formellement sur ce point.

3. *The dissonance of the four generally received Gospels and the evidence of their respective authenticity*, London, 1792, p. 255-289. Nous citons d'après Van Manen, *Die Unechtheit des Römerbriefs*, trad. Schlaeger, Leipzig, 1906, p. 2.

Les premiers critiques, cependant, firent, en général, preuve de beaucoup moins de hardiesse. A la fin du XVIII[e] siècle, Hänlein[1], exprime quelques doutes sur la seconde épître aux Thessaloniciens et la seconde à Timothée mais conclut cependant dans le sens de l'authenticité. Vers la même époque, J.-E. Christian Schmidt conteste l'authenticité de la seconde aux Thessaloniciens et formule des réserves sur celle des Pastorales[2].

Ce n'est cependant pas à lui mais à Schleiermacher que revient le mérite d'avoir, le premier, posé rigoureusement la thèse de l'inauthenticité de la première épître à Timothée[3], tout en maintenant l'attribution à Paul de la seconde épître et de la lettre à Tite.

Dans son *Einleitung in das Neue Testament*

1. *Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Erlangen, 1794-1800, [2]1801-1809 ; *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Erlangen, 1802.

2. *Vermutungen in die beiden Briefe an die Thessaloniker*, *Bibl. f. Kritik und Exegese*, *II*, 1798, p. 380-386 ; *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1804.

3. *Ueber den sogenannten Brief des Paulus an den Timotheus*, Berlin, 1807. Cf. CONRADI, *Schleiermacher's Arbeit auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft*, Leipzig, 1907, p. 17-31. Schleiermacher fut combattu par PLANK, *Bemerkungen über den ersten Brief an Timotheus*, Goettingen, 1808.

(Leipzig, 1804-1827), Eichhorn reprit les remarques de Schleiermarcher et les étendit à l'ensemble des épîtres pastorales qu'il proclama inauthentiques toutes les trois. Il devait être suivi par de Wette[1] qui apporta cependant à la thèse de l'inauthenticité une importante réserve en supposant quel'auteur des Pastorales avait utilisé des fragments plus ou moins étendus de lettres authentiques de Paul. Ainsi se constituent, dès le premier quart du XIX^e siècle, en face de l'opinion traditionnelle sur les épîtres pastorales, les thèses diverses (authenticité d'une ou de deux seulement d'entre elles, inauthenticité de l'ensemble, origine seulement indirectement ou partiellement paulinienne) que la critique débattra pendant le cours du XIX^e siècle.

Après les épîtres pastorales, ce fut l'épître aux Éphésiens dont l'authenticité fut contestée par Usteri, suivi avec hésitation par de Wette et par Schleiermacher et, d'une manière plus décidée, par Schrader[2]. En même temps que

1. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments*, Berlin, 1817-1826, ⁵1848.

2. Usteri, *Paulinischer Lehrbegriff*, Zurich, 1824, p. 2 s. 256 s., 263 s. De Wette, dans son *Introduction* exprime des doutes mais sans conclure formellement à l'inauthenticité comme il le fera dans sa *Kurze Erklärung des Epheserbriefs*,

l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, de Wette contesta celle de la seconde aux Thessaloniciens, mais, sur ce point, sa pensée suivit la marche inverse de celle qu'elle suivit pour l'épître aux Éphésiens. Ses doutes s'atténuèrent avec le temps et, à partir de la troisième édition de son *Introduction*, il se prononça pour l'authenticité. Vers la même époque, Mayerhoff (*Der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe*, Berlin, 1838) rejetait à la fois les épîtres pastorales et l'épître aux Colossiens dans laquelle il croyait reconnaître une imitation de la lettre aux Éphésiens.

Ce qui caractérise la première époque de la critique des épîtres pauliniennes dont nous venons de relever les manifestations les plus importantes, c'est qu'elle s'appuie sur des observations isolées et ne cherche pas encore à établir une conception d'ensemble de l'œuvre historique et littéraire de l'apôtre Paul, de nature à fournir un critère permettant de juger toutes les épîtres et non seulement quelques-unes d'entre elles.

Leipzig, 1843, p. 79 s.; Schleiermacher, *Einleitung in das Neue Testament*, (posthume), éd. Wolde, Berlin, 1845, p. 194; Schrader, *Paulus*, V, Leipzig, 1836, p. 175. En même temps Schrader rejetait la seconde aux Thessaloniciens (*ouv. cit.*, p. 41 s.).

C'est le mérite et, en un certain sens aussi, le point faible de l'œuvre de Baur, d'avoir introduit dans le domaine des études pauliniennes une conception systématique[1]. Préparé par son étude sur *le parti du Christ dans l'Église de Corinthe*, puis par son livre sur les Pastorales qui concluait nettement à l'inauthenticité, le système de Baur fut exposé dans son ouvrage d'ensemble sur Paul[2]. On en connaît les grandes lignes : pour Baur l'ancienne Église catholique est née du conflit qui, pendant l'âge apostolique, a opposé l'un à l'autre le judéo-chris-

1. Sur Baur voir SCHWEITZER, *Gesch. d. paulin. Forsch.*, p. 10 s.

2. *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der aeltesten Kirche, Der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Z. f. Theol.*, 1831, 4, p. 41-136 ; *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus kritisch untersucht*, Stuttgart, Tübingen, 1835 ; *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Z. f. Theol.*, 1836, 3, p. 59-232 ; *Einige weitere Beobachtungen über die Christuspartei in Korinth, Tüb. Z. f. Theol.*, 1836, 4, p. 1-32 ; *Paulus der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart, 1845 (seconde édition publiée par ZELLER, Leipzig, 1866-67), *Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe, Th. Jahrb.*, 1850, p. 139-185, 1852, p. 1-40, 535-574 ; *die beiden Briefe an die Thessalonicher, Theol. Jahrb.*, 1855, p. 141-168 ; *Ueber Zweck und Gedanken des Römerbriefs, Th. Jahrb*, 1857, p. 60-108, 184-209 ; *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig, 1864 ; *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, I*, Leipzig, 1865.

tianisme de Pierre et des apôtres de Jérusalem et le pagano-christianisme de Paul. Les divers livres du Nouveau Testament sont les documents de cette lutte ; ils se classent d'eux-mêmes, quant à leur date et à leur authenticité, suivant le moment du conflit auquel ils correspondent. Baur croit posséder par là un critère permettant de résoudre le problème d'authenticité pour chaque livre, en particulier pour chaque épître conservée sous le nom de Paul. Il écarte de l'œuvre de l'apôtre non seulement les Pastorales dans lesquelles il pense reconnaître des allusions au mouvement gnostique postérieur, mais aussi les épîtres aux Thessaloniciens dans lesquelles il ne trouve pas d'écho des grandes luttes entre l'apôtre et ses adversaires et enfin les épîtres de la captivité (Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Philémon) où sont développées des idées étrangères aux grandes épîtres (Galates, Corinthiens, Romains), lesquelles sont, finalement, retenues comme seules authentiques, toutes les autres étant considérées comme des créations ultérieures du parti qui se réclamait de Paul. Accessoirement les thèses de Baur sont confirmées par des raisons d'ordre philologique, les différences de style et de vocabulaire que les épîtres contestées présentent par rapport aux grandes épîtres étant invoquées contre leur

authenticité. Enfin, Baur et ses élèves s'efforcent de démontrer que leur thèse est confirmée par le témoignage de la critique externe.

Le système de Baur fut accepté d'abord par ses collaborateurs directs, tels que Schwegler, Koestlin, Zeller et, plus tard, par un certain nombre de critiques tels que W.-R. Cassells, l'auteur de *Supernatural Religion* (London, 1874-77), Davidson, Hatch, Havet, etc[1].

L'importance de la théorie de Baur ne tient pas seulement à ce qu'elle est une construction puissante et grandiose qui, pour la première fois, présente une conception d'ensemble, systématique et cohérente de l'œuvre de l'apôtre Paul et de son rôle dans la genèse du christianisme, mais encore à ce que la manière dont Baur avait posé le problème a dominé toute l'évolution ultérieure de la critique.

La conception générale de Baur a été modifiée par ses disciples dans deux directions opposées. Un des points faibles du système était certainement l'opposition absolue établie entre les deux groupes, l'un authentique, l'autre inauthen-

1. Davidson, *An Introduction to the Study of the New Testament*, London, 1868, [3]1894 ; Hatch, art. *Paul, Enc. Brit.*[9], *XVIII* (1885) (reproduit dans les §§ 4-32 de l'art. *Paul, E.-B.*, *III*, col. 3606-3620) ; Havet, *Le Christianisme et ses origines*, *V*, Paris, 1884, p. 101.

tique, distingués dans la littérature paulinienne. Cette distinction a quelque chose de forcé et d'arbitraire. Si on croit devoir, en tout ou en partie, combler le fossé que Baur avait creusé entre eux, on peut être conduit à des conclusions opposées : soit à étendre la condamnation portée par Baur aux épîtres retenues par lui, soit, au contraire, à estimer solidaire des grandes épîtres et, à ce titre, à retenir comme authentique tout ou partie des lettres rejetées par Baur.

La première voie a été suivie par Bruno Bauer[1], qui représente l'extrême gauche de l'école de Tübingue mais qui est resté un isolé. Ses théories n'ont guère exercé d'influence et il a passé pour l'enfant terrible de la critique biblique. Ses idées cependant étaient si bien dans la logique d'un développement possible de la conception de Baur que tout un groupe de théologiens qui, au début au moins, semblent avoir ignoré Bruno Bauer ont abouti à des

1. Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe, I-III*, Berlin, 1850-52. Un quart de siècle plus tard, Br. Bauer a développé sa conception positive des origines du christianisme dans *Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin, 1877. Sur Br. Bauer voir Martin Kegel, *Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1908; Van den Bergh Van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, Iéna, 1912, p. VII-XIV.

conclusions très semblables aux siennes. Nous voulons parler de l'école radicale hollandaise qui, avec Pierson, Loman, Steck, van Manen et d'autres[1], finit par rejeter toutes les épîtres pauliniennes.

Ce qu'on peut appeler la droite de l'école de Tübingue aboutit à des conclusions très différentes. Il faut signaler ici une circonstance assez remarquable, c'est que les disciples de Baur, sinon ceux de la première génération

1. Allard Pierson, *De Bergrede en andere synoptische Fragmenten*, Amsterdam, 1878; A. Pierson et Naber, *Verisimilia*, Amsterdam, 1886; Loman, *Quaestiones Paulinae, Th. Tidschr.*, 1882, p. 141-185, 302-328, 452-487, 1883, p. 14-57, 1886, p. 42-113; (Johnson) *Antiqua Mater, A Study of christian origins*, London, 1887; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888; Naber, *Nuculae, Mnemosyne*, 1888, p. 355-390; Van Manen, *Paulus, I, De Handelingen der Apostelen, II, De Brief aan de Romainen, III, De Brieven aan de Korinthiers*, Leiden, 1890-1896 (le tome II a été traduit en allemand par Schlaeger, *Die Unechtheit des Römerbriefs*, Leipzig, 1906); art. *Paul, E.-B., III*, §§ 1-3, 33-51, col. 3603-3606, 3620-3638; Friedrich (Maehlis), *Die Unechtheit des Galaterbriefs*, Halle, 1891; D. Voelter, *Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe, I, Der Römer- und Galaterbrief*, Tübingen, 1890; *Paulus und seine Briefe, Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie*, Strassburg, 1905. Voelter rejette entièrement l'épître aux Galates mais reconnaît dans les épîtres aux Romains et aux Corinthiens des fragments authentiques. Sur l'école hollandaise on consultera le livre de Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*.

comme Schwegler, Koestlin et Zeller, du moins ceux de la seconde comme Hilgenfeld, Hausrath, Weizsäcker et Pfleiderer apportèrent aux thèses du maître dont ils continuaient cependant à se réclamer, de telles restrictions que les positions prises par eux finirent par se rapprocher singulièrement, sur plusieurs points importants, de celles que les adversaires de l'école de Tübingue avaient défendues contre Baur et ses premiers disciples. Il n'est donc pas nécessaire, pour cette période de la critique, de distinguer entre partisans et adversaires de l'école de Tübingue.

On peut caractériser ce mouvement de la critique en disant qu'il a opposé aux idées de Baur une conception plus large et plus souple du paulinisme. Le schéma construit par Baur a été jugé trop étroit et l'on a fait entrer dans le cadre de la vie et de la théologie de Paul des lettres qui en avaient été exclues, soit pour des raisons de langue, soit pour des raisons de pensée. On assiste ainsi, depuis le milieu du siècle dernier, à un élargissement progressif de la conception du paulinisme et, comme conséquence, de la littérature paulinienne.

En 1850, Grimm et Lipsius soutiennent l'authenticité de la première épître aux Thessaloniciens. Ils sont suivis par Hilgenfeld, Hausrath, Holtzmann, Pfleiderer, von Soden

et par la grande majorité des critiques actuels[1]. Le même Grimm, puis Reuss, Klöpper, Spitta, Askwith, Harnack, Lake[2] se prononcent également pour l'authenticité de la seconde épître, mais cette thèse, tout en ralliant un nombre important de partisans, n'a pas, jusqu'à présent, été acceptée d'une manière aussi générale que celle de l'authenticité de la première épître[3].

1. Grimm, *Die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher, St. u. Kr.*, 1850, p. 753-816 ; Lipsius, *Ueber Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs, St. u. Kr.*, 1854, p. 905-934 ; Hilgenfeld, *Die beiden Briefe an die Thessalonicher nach Inhalt und Ursprung, Z. f. wiss. Th.*, 1862, p. 225-264 ; *Einl.*, p. 236-247 ; Hausrath, *Der Apostel Paulus*[2], Heidelberg, 1872, p. 299 ; Pfleiderer, *Paulin.*, p. 38 s. ; *Urchr., I*, p. 88-95 ; Weizsaecker, *Ap. Zeit.*, p. 241-249 ; Holtzmann, *Einl.*, p. 213 s. ; P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt*, Berlin, 1885 ; Von Soden, *Der erste Thessalonicherbrief, St. u. Kr.*, 1885, p. 263-310 ; *Urchr. Litgesch.*, p. 14-18 ; De Faye, *De vera indole Pauli apostoli epistularum ad Thessalonicenses*, Parisiis, 1892 ; Jülicher, *Einl.*, p. 46 s.

2. Grimm, *art. cit.* ; Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869, p. VI, 235 s. ; Klöpper, *Der zweite Brief an die Thessalonicher, Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen, II*, 1889, p. 73-139 ; Spitta, *Zur Gesch. u. Lit. d. Urchr., I*, p. 109-154 ; Askwith, *Introduction to the Thessal. epp.*, London, 1902 ; Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs, Sitzber. Berl. Akad. d. Wiss., XXXI*, 1910, p. 560-578 ; K. Lake, *The earlier Epistels of St. Paul, their Motive and Origin*, London, 1911, p. 61 s.

3. Se prononcent contre l'authenticité : Hilgenfeld, *Einl.*, p. 744-765 ; Holsten, *der Brief an die Philipper, Jahrb. pr.*

L'épître aux Philippiens que Baur et ses disciples, Schwegler, Koestlin, Volkmar, Holsten avaient catégoriquement rejetée[1], fut défendue par un nombre de plus en plus grand de critiques tels que Lünemann, B. Weiss, Grimm, Hilgenfeld, Schenkel, Weizsäcker, Harnack, Pfleiderer, etc.[2]. A l'heure actuelle son authen-

Th., 1875, p. 425 s.; Bahnssen, *Zum Verständniss von II Thess.*, 2, 3-12. *Ein Beitrag zur Kritik des zweiten Thessalonicherbriefs, Jahrb. pr. Th.*, 1880, p. 681-705; Holtzmann, *Einl.*, p. 213 s.; *Zum zweiten Thessalonicherbrief, Z. N. T. W. II*, 1901, p. 97-108; Pfleiderer, *Paulin.*, p. 38 s.; *Urchr., I*, p. 95-101; Rauch, *Zum zweiten Thessalonicherbrief, Z. f. wiss. Th.*, 1895, p. 457-465; Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht*, Leipzig, 1903 (*T. U., N. F., IX*, 2); Hollmann, *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs, Z. N. T. W., V*, 1904, p. 28-38.

1. Baur, *Paulus*, p. 458-475; *Zur neutestamentlichen Kritik, Th. Jahrb.*, 1849, p. 501-533; *Ueber Philipper*, 2, 6 s., *Th. Jahrb.*, 1852, p. 133-144; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1846, *II*, p. 131; Koestlin, *Zur Geschichte des Urchristentums, II, Th. Jahrb.*, 1850, p. 203 s.; Volkmar, *Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit. Th. Jahrb.*, 1856, p. 310-316; *Ueber Euodia, Euodius und Anaclet, Th. Jahrb.* 1857, p. 147-152; Holsten, *der Brief an die Philipper, Jahrb. pr. Th.*, 1875, p. 425-495, 1876, p. 58-165, 282-372. Cf. aussi Hitzig, *Zur Kritik paulinischer Briefe*, Leipzig, 1870, p. 1 s.

2. Lünemann, *Pauli ad Philippenses contra Baurium*, Goettingae, 1847; B. Weiss, *Der Philipperbrief ausgelegt*, Berlin, 1859; Grimm, *Ueber die Stelle Philipp.*, 2, 6-11, *Z. f. wiss. Th.*, 1873, p. 33-59; Hilgenfeld, *Paulinische Forschungen, Z. f. wiss. Th.*, 1873, p. 178-188; *Hoekstra und der Philipperbrief, Z. f. wiss. Th.*, 1875, p. 566-576; *Der Brief des*

ticité peut être regardée comme un des résultats acquis de la critique paulinienne.

En ce qui concerne l'épître aux Colossiens, la position de la critique s'est aussi modifiée depuis Baur, mais plus lentement. Hilgenfeld, par exemple, ne s'est pas séparé sur ce point des idées de son maître[1]. La thèse de l'inauthenticité complète a été abandonnée par H. Ewald qui a proposé de voir dans l'épître une lettre écrite par Timothée au nom de Paul[2], puis par Weisse, Hitzig, Holtzmann et d'autres qui ont cru pouvoir distinguer entre un fond authentique et des interpolations ultérieures[3]. Enfin l'authen-

Paulus an die Philipper und C. Holsten's Kritik desselben, *Z. f. wiss. Th.*, 1877, p. 145-186 ; *Der Christus des Philipperbriefs*, *Z. f. wiss Th.*, 1884, p. 498-505 ; *Einl.*, p. 347 s. ; Schenkel, *Christusbild der Apostel*, Leipzig, 1879, p. 91 ; Weizsaecker, *Ueber die aelteste römische Gemeinde*, *Jahrb. d. Theol.*, 1876, p. 292 s. ; Harnack, *Uebersicht über die kirchengeschichtliche Arbeit der letzten Jahre*, *Z. f. Kirchengesch.*, *II*, 1878, p. 65 ; Pfleiderer, *Paulin.*, p. 41 s. ; *Urchrist.*, *I*, p. 176-183.

1. *Der Gnosticismus und das Neue Testament*, *Z. f. wiss. Th.*, 1870, p. 245-252 ; *Einl.*, p. 663-669.

2. H. Ewald, *Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, Goettingen, 1857, p. 11, 466 s. La thèse de Ewald a été reprise par R. Scott, *The pauline Epistels*, New-York, 1909, p. 300 s.

3. Ch.-H. Weisse. *Philosophische Dogmatik*, *I*, 1855, p. 146 ; *Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe*, p. 22 s. ; Hitzig, *Beiträge zur Kritik paulinischer Briefe*, p. 22 s. ; Holtzmann, *Kritik der Epheser une Kolosserbriefe*, Leipzig, 1872 ; Soltau, *Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs*, *St. u. Kr.*, 1905, p. 521-562 ; Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingen,

ticité intégrale a été défendue par Reuss, Schenkel, Bleek, Beyschlag, B. Weiss, Renan, Klöpper, Oltramare et d'autres[1]. L'ouvrage de Dibelius (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Goettingen, 1909)a beaucoup fait pour y rallier les critiques en montrant que la spéculation sur les rapports du Christ et des esprits n'était nullement étrangère à la pensée exprimée par Paul dans les grandes épîtres[2].

1917, p. 108. Pfleiderer *Urchr.*, *I*, p. 190 s. penche vers cette hypothèse. Von Soden après l'avoir adoptée (*Der Kolosserbrief*, *Jahrb. pr. Theol.*, 1885, p. 320-368, 497-542, 672-702) a incliné dans le sens de l'authenticité dans *H. C.*, *III*, 1, p. 11 s. et surtout dans *Urchr. Litergesch.*, p. 49-53. Dans ce dernier ouvrage, il n'admet plus qu'une seule interpolation : 1, 15-20.

1. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, Braunschweig, 1864, p. 103-110 ; *Ep. paulin.*, *II*, p. 135-163 ; Schenkel, *Die Briefe an die Epheser und Kolosser*, 1862, [2]1867, p. 167 ; *Christusbild der Apostel*, p. 83-86 ; Bleek, *Briefe an die Kolosser, Philemon und Epheser*, 1865, p. 18 s. ; *Einleitung in das Neue Testament*, [4]von Mangold, Berlin, 1886, p. 553 ; Beyschlag, *Christologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1866, p. 201 ; B. Weiss, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1868, p. 223 ; Renan, *S. P.*, p. VII-XII ; Klöpper, *Der Brief an die Colosser*, Berlin, 1882 ; Oltramare, *Commentaire sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens, à Philémon et aux Éphésiens*, Paris, 1891-1892, *I*, p. 66-90.

2. En ce qui concerne l'épître à Philémon on peut noter la même évolution que pour l'épître aux Colossiens avec cette différence seulement que la presque unanimité des critiques, à part les représentants de l'école hollandaise et Pfleiderer, (*Paulin.*, p. 44 ; *Urchrist.*[1], p. 683 mais pas *Urchrist.*[2]), est favorable à la thèse de l'authenticité.

En ce qui concerne par contre les épîtres aux Éphésiens, à Timothée et à Tite, l'évolution de la critique depuis Baur a été moins marquée. Sans doute, après Lünemann et Reuss, Rinck, Räbiger, Schenkel, Sabatier, Krenkel, Mac Giffert, Bacon ont défendu la thèse de l'authenticité de l'épître aux Éphésiens[1]. Celle-ci cependant ne peut être, à l'heure actuelle, considérée comme généralement admise. Elle a été, depuis l'époque de Baur, combattue, en dehors de l'école de Tübingue, par des hommes comme Klöpper, Ewald, Renan, Hitzig, Holtzmann, Von Soden, Brückner, Clemen, R. Scott, Moffatt, Dibelius, Joh. Weiss[2].

1. Lünemann, *De epistolae ad Ephesios authentia, lectoribus, consilio*, Goettingen, 1842 ; Reuss, *Gesch.*, p. 103-110 ; *Ep. paulin., II*, p. 135-163 ; Rinck, *Disputatio ad authentiam epistolae ad Ephesios probandam*, Haag, 1848 ; Raebiger, *De christologia Pauli contra Baurium disputatio*, 1852 ; Schenkel, *Der Briefe an die Epheser und Kolosser*, p. 7 s. ; Sabatier, art. *Éphésiens*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, *IV*, p. 439-442 ; Mac Giffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age* (1897) *revis. ed.*, New-York, 1920, p. 382-385 ; Bacon, *Story of St. Paul*, Boston, 1904, p. 299 s. ; Jülicher (*Einl.*, p. 128) laisse la question pendante.

2. Klöpper, *De origine epitolarum ad Ephesios et Colossenses a criticis tubingensibus e gnosi valentiniana deducta*, Greisswald, 1853 ; *Der Brief an die Epheser*, Goettingen, 1891 ; H. Ewald, *Sendschreiben des Apostels Paulus*, p. 469 ; Renan, *S. P.*, p. XII s. (Renan considère l'épître comme écrite par Tychique) ; Hitzig, *Zur Kritik paulin. Br.*, p. 22 s. ; Holtzmann, *Krit. d. Eph. u. Kolbr.* ; Von Soden, *Der Epheserbrief, Jahrb. pr.*

Quant aux épîtres pastorales, les partisans de l'authenticité intégrale sont moins nombreux encore. En dehors de B. Weiss (*Einl.*, p. 272-284) et de Zahn (*Einl.*, *I*, p. 400-492) et, bien entendu, des théologiens catholiques, elle n'a eu, depuis 1850, que peu de partisans, par exemple C.-W. Otto et Ernest Bertrand[1]. La seconde épître à Timothée a été défendue par Reuss et par Heinrici[2], enfin la thèse de l'authenticité indirecte a rallié un assez grand nombre de partisans, soit qu'on pense, avec Plitt et Ménégoz, à un remaniement des lettres authentiques, soit qu'on admette, avec Hitzig, Krenkel, von Soden, Joh. Weiss et d'autres, que l'auteur des Pastorales a utilisé des fragments de lettres authentiques de Paul[3].

Th., 1887, p. 103-135, 432-498 ; *H. C. III.*, 1, p. 88 s. ; *Urchr. Litgesch*, p. 145-155 ; Brückner, *Chron. Reihenfolge*, p. 257 s. ; Clemen, *I*, p. 138 s. ; R. Scott, *The pauline Epistels*, p. 180-208 ; Moffatt. *Introd.*, p. 373 s. ; Dibelius, dans Lietzmann, *Handb.*, *III*, 2, p. 113-114 (avec réserve) ; Joh. Weiss, *Urchrist.*, p. 533 s.

1. C.-W. Otto, *Die geschichtliche Verhältnisse der Pastoralbriefe*, Leipzig, 1860 ; E. Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des épîtres pastorales*, Paris, 1888.

2. Reuss, *Ep. paulin.*, *II*, p. 309-336 (sur les opinions antérieures de Reuss voir les éditions successives de sa *Geschichte*) ; Heinrici, *Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig, 1908, p. 64.

3. Sur ces théories voir t. IV, 2e partie le chapitre sur les épîtres pastorales.

Dans la conclusion de son *Histoire des études pauliniennes*, Albert Schweitzer s'est montré sévère pour la critique du XIX^e siècle à laquelle il reproche d'avoir mis en œuvre plus d'érudition que de réflexion[1]. C'est avant tout à l'étude de la pensée religieuse qu'il songeait en formulant ce jugement, mais il n'a pas tenu un compte suffisant des difficultés du problème, de l'effort considérable qu'il a fallu faire pour affranchir les études bibliques de l'emprise des préjugés dogmatiques et aussi du fait que ce n'est que lentement, à la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e, que les progrès des études d'histoire religieuse ont, peu à peu, révélé le monde dans lequel a vécu Paul. En ce qui concerne le problème littéraire et historique des épîtres, le jugement de Schweitzer est franchement injuste. La comparaison des tableaux que présentaient de la littérature paulinienne de Wette et Credner avec ceux qu'on trouve chez Jülicher, Moffatt ou Joh. Weiss montre éloquemment que le travail du XIX^e siècle n'a pas été vain et que, s'il reste bien des problèmes à résoudre, bien des questions de détail à élucider,

1. *Die paulinische Forschung stellt nicht eben ein Glanzleistung der Wissenschaft dar. Gelehrsamkeit wurde reichlich aufgewandt, aber es fehlte an Denken und Ueberlegen* (*Gesch. d. paulin. Forsch.*, p. 185).

la critique biblique est cependant dans la bonne voie ; elle doit seulement y marcher résolument en profitant des expériences faites et en s'appliquant à être de plus en plus rigoureuse et précise.

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES DE LA BIOGRAPHIE DE PAUL

Nous disposons, pour l'histoire de Paul, de trois documents ou groupes de documents de caractère très différent et d'inégale valeur : les épîtres de l'apôtre lui-même, le livre des Actes et les Actes apocryphes. Le troisième volume de la présente *Introduction* ayant été consacré aux Actes des Apôtres, nous n'avons à nous occuper ici que des épîtres et des Actes apocryphes.

I. — Les épîtres de Paul.

Les épîtres de Paul sont un des documents les plus précieux de l'histoire du christianisme primitif, c'est le seul qui soit direct et qu'on puisse dater avec quelque exactitude. Les épîtres ont donc une importance capitale, à la fois pour l'histoire du christianisme et pour celle de l'apôtre. Elles nous permettent de reconstituer, non pas sans lacunes, mais, pour ce qu'elles

nous révèlent, avec une suffisante précision, l'histoire de la vie et de l'activité de Paul et, d'autre part, nous font saisir sa psychologie et apercevoir quelque chose au moins du bouillonnement de sentiments et d'idées qui fut le ressort de son œuvre, la source et l'explication de son activité de missionnaire, de conducteur d'Églises, de polémiste, d'écrivain, de théologien et de penseur.

Pour aborder dans de bonnes conditions l'interprétation des épîtres, il convient de se rendre un compte aussi exact que possible de ce qu'elles sont, de leur caractère propre, des conditions dans lesquelles elles ont été composées, de celles aussi dans lesquelles elles sont parvenues jusqu'à nous.

On lit dans le Canon de Muratori que ce que contiennent les épîtres de Paul, comme aussi les lettres aux sept Églises de l'Apocalypse, ne s'adresse pas exclusivement aux Églises dont le nom figure dans la salutation de chaque épître, mais que « ce que l'apôtre dit, il le dit à tous » (*omnibus dicit*, l. 59), puisqu'il n'y a qu'une seule Église répandue sur toute la terre (l. 55-57)[1]. Cette conception a prévalu. L'interprétation traditionnelle a couramment fait abs-

1. On rencontre la même idée chez TERTULLIEN, *Contra Marcionem*, *V*, 17. Cf. ZAHN, *G. K.*, *I*, p. 274 s.

traction des conditions dans lesquelles les épîtres avaient été composées, pour les considérer comme des collections de sentences et d'oracles où la dogmatique peut puiser les matériaux tout élaborés d'un système théologique. Ainsi s'explique l'influence profonde que le paulinisme a eue sur le développement de la pensée chrétienne et que caractérisent des noms comme ceux de saint Augustin et de Luther. Mais cette action du paulinisme ne s'est exercée qu'au détriment de la véritable intelligence de la personne et de l'œuvre de l'apôtre. Un personnage un peu conventionnel, un Docteur de l'Église a été substitué à une homme vivant. Des lettres jaillies spontanément d'une personnalité bouillonnante et frémissante dont elles traduisent les émotions, les enthousiasmes, les indignations, les colères ont été transformées en traités de dogmatique ou en encycliques et interprétées à la manière d'un code. On a voulu y trouver la solution de problèmes qui ne se posaient pas au temps de l'apôtre[1]. Dans cette manière de considérer la littérature paulinienne, il y avait sans doute une erreur de perspective si

1. C'est ainsi qu'au XVII[e] siècle, un certain SIM. FELIX soutint devant la Faculté de Théologie de Munich une thèse sur ce sujet : *Disputatio theologica utrum S. Paulus fuerit Lutheranus ?* Monachii, 1618.

grossière qu'on n'est plus guère, au XX^e siècle, exposé à en commettre de semblable. Il n'est pas moins nécessaire de fixer avec précision l'angle sous lequel il convient d'envisager les lettres de Paul.

Comme les Évangiles et les Actes, les épîtres n'appartiennent pas à un genre littéraire antérieurement constitué avec ses règles bien définies. L'épître, telle que Paul en a usé, est, à bien des égards, une création originale.

Un critique qui, depuis un quart de siècle environ, a exercé une profonde influence sur l'interprétation du christianisme primitif, Deissmann s'est attaché, dans une série de publications, à en fixer le caractère[1]. L'erreur tradi-

1. *Prolegomena zu den biblischen Briefen und Episteln*, dans *Bibelstudien*, Marburg, 1895, p. 187-252 ; art. *Epistolary Literature*, *E. B.*, *II*, col. 1323-1329 ; *Licht vom Osten*, Tübingen, 1908, ²1909, p. 100-175 ; *Paulus, Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911, p. 5 s. Cf. déjà Overbeck, *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur*, *Historische Zeitschrift*, *XLVIII*, *N. F.*, *XII*, 1882, p. 429 s. Sur les réserves qu'appelle la théorie de Deissmann voir Norden, *Antike Kunstprosa*², Leipzig, 1909, p. 492 s. ; Von Willamowitz-Moellendorf, *Die griechische Literatur des Altertums* dans *Die Kultur des Gegenwart*, *I*, 8, Leipzig, 1905, p. 157 s. ; Heinrici, *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, p. 70 s. ; Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*², Tübingen, 1912 (Lietzmann, *Hdb. z. N. T.*, *I*, 3), p. 343 s. ; Joh. Weiss, art. *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, *R. G. G.*, *III*, col. 2201-2208 ; *Urchr.*, p. 303 s.

tionnelle commise dans l'interprétation des lettres de Paul a été, selon lui, qu'on y a toujours vu des œuvres littéraires alors qu'elles n'en sont pas. Les traiter ainsi c'est, suivant son expression, cueillir des fleurs pour les dessécher dans un herbier. Comme l'a justement noté Bousset (*Th. Litzg.*, 1897, col. 358), les épîtres de Paul doivent être comprises comme des effusions du cœur et non comme des œuvres didactiques.

Tout texte mis par écrit ne constitue pas nécessairement une œuvre littéraire. Il n'y a littérature que là où il y a œuvre composée dans une forme esthétique définie en vue du public ou d'un public particulier. Les lettres ne répondent pas à cette définition, elles n'ont rien de littéraire ; elles suppléent à la conversation rendue impossible par l'éloignement. Elles sont l'équivalent d'une conversation dans laquelle l'écriture remplace la parole comme moyen d'expression. Elles ne visent pas le public mais ceux-là seuls à qui elles sont adressées. Leur contenu est aussi complexe et divers que la vie. Même si, au cours des siècles, certaines formules se sont constituées et ont été à la fin couramment employées, elles ne déterminent en rien l'essence de la lettre. Enfin, dernier trait qui n'est pas sans importance, la lettre est essentiellement éphémère : née de circons-

tances particulières, elle cesse d'exister quand ces circonstances ont disparu.

A la lettre, Deissmann oppose l'épître qui n'a guère que la forme en commun avec elle. C'est un genre littéraire caractérisé qui s'adresse à un véritable public et non seulement à celui ou à ceux qui sont nommés comme destinataires. L'épître ne vise pas, comme la lettre, à suppléer la parole vivante. Elle sert à traiter, pour elle-même, une question qui pourrait aussi bien faire l'objet d'une dissertation ou d'un livre. Le public auquel elle s'adresse est indéterminé dans le temps aussi bien que dans l'espace.

Entre les deux types bien définis de la lettre qui est un morceau de la vie quotidienne et de l'épître qui est une œuvre littéraire, l'antithèse n'est cependant pas aussi absolue qu'il le semble au premier abord. C'est ainsi qu'il est arrivé, déjà dans l'antiquité, que des lettres toutes privées ont été recueillies et publiées après la mort de leur auteur et élevées ainsi au rang d'œuvres littéraires qu'elles n'avaient pas au moment où elles ont été composées. Il n'en reste pas moins qu'entre la lettre et l'épître il y a la même différence qu'entre le geste spontané de la vie courante et celui de la scène fait et combiné en vue de l'effet à produire sur les spectateurs.

Partant de cette distinction, Deissmann pose la question suivante : Les œuvres de Paul sont-elles des lettres véritables ou bien des épîtres ? Il se prononce catégoriquement pour la première de ces deux alternatives. Pour bien comprendre les épîtres de Paul il faut oublier l'auréole qui, depuis dix-huit siècles, les entoure mais qui, en les glorifiant, les a dénaturées. Ce ne sont pas des traités de dogmatique composés en vue de l'Église universelle. Avant de devenir des « Écritures Saintes », elles ont été des écrits de circonstance, improvisés à la hâte par l'apôtre, entre deux voyages, pour faire face à une circonstance surgie à l'improviste, pour donner une instruction ou un avertissement. Chaque épître répond ainsi à une situation particulière, souvent très complexe et n'a de raison d'être que pour cette situation. De là l'importance de l'élément personnel dans les épîtres pauliniennes, des relations étroites qu'il y a entre chacune d'elles et les circonstances particulières par lesquelles passaient les Églises auxquelles l'apôtre les adressait[1]. Il suffit pour

1. Prat (*I*, p. 74), pour diminuer le caractère personnel des lettres de l'apôtre et les transformer en « documents semi-officiels susceptibles d'une publicité de plus en plus large », fait valoir d'une part l'usage assez fréquent du pluriel chez Paul et le fait que, dans la salutation initiale de la plupart des épîtres (*Rom.* seule fait exception), Paul nomme un ou deux

s'en convaincre de lire des épîtres comme celles aux Corinthiens, aux Galates ou aux Philippiens. Il en va de même pour celle qui pourrait passer pour la plus générale et la plus objective des lettres de l'apôtre, pour l'épître aux Romains qui, en certaines de ses parties au moins, paraît avoir l'allure d'un exposé systématique de la théologie paulinienne, car cette épître, Paul ne l'a pas écrite pour composer un traité de dogmatique, mais pour préparer sa venue à Rome ; c'est un plaidoyer *pro domo* destiné à concilier à l'apôtre les sympathies de l'Église romaine et à prévenir l'effet que pourrait avoir sur elle la propagande des judaïsants. Rien n'est donc plus faux que de voir dans les épîtres de Paul des traités sous forme de lettres[2]. Les juger

frères ou un groupe indéterminé de frères comme co-auteurs. Mais le pluriel d'auteur étant fréquent en grec, son emploi paraît sans portée (Blass-Debrunner, § 280 ; K. Dick, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*, Diss. Halle, 1899 ; cf. Deissmann, *Th. Rundsch.*, 1902, p. 65 ; J.-H. Moulton, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1911, p. 137 s.) Par contre, Zahn (*Einl.*, *I*, p. 122, 150 s., 166 s., 226 s., 323, 381) croit que là où Paul emploie le pluriel, il parle en son nom et au nom de ses collaborateurs. Quant à la mention de co-auteurs, elle est de pure forme comme le prouve le caractère très personnel des exposés et des discussions qui remplissent la première aux Corinthiens (co-auteur Sosthène) et la seconde (co-auteur Timothée). Voir aussi p. 46 n. 1.

2. *Abhandlungen in Briefform.* L'expression est de Gercke, *G. G. A.*, 1894, p. 577.

ainsi c'est méconnaître leur nature propre, c'est les défigurer. Ce n'est qu'après coup, quand on les a réunies en une collection, que les épîtres de Paul sont devenues des œuvres littéraires. Plus tard encore, elles sont devenues Écriture Sainte, mais Paul n'a prévu ni l'une ni l'autre de ces deux évolutions, lui pour qui l'avenir ne comportait pas des siècles, mais seulement des années et peut-être des mois ou des semaines. C'était pour le moment présent seulement qu'il écrivait.

Si ces vues de Deissmann sont certainement justes dans leur ensemble, il est cependant exagéré de rapprocher, comme il le fait, les épîtres de Paul, des lettres privées et populaires que les papyrus ont révélées. La clef du paulinisme n'est pas là, comme le note justement Lietzmann (*Z. N. T. W.*, *XXII*, 1923, p. 155).

Deissmann délimite d'une manière beaucoup trop absolue le domaine de la littérature. Dans l'antiquité, les conditions de la reproduction des écrits et de leur publication étant toutes différentes de ce qu'elles sont depuis la découverte de l'imprimerie, la distinction entre ce qui était destiné à la publicité et ce qui ne l'était pas avait quelque chose de flottant. L'épître ou la lettre faisait précisément partie de cette zone intermédiaire. Et surtout ce qui fait qu'une

œuvre appartient au domaine de la littérature et non aux productions éphémères de la vie quotidienne, c'est son niveau spirituel, c'est la puissance de la personnalité qui s'y exprime, c'est la portée que les idées qui y sont formulées ont pour le présent et pour l'avenir, c'est enfin l'originalité de sa forme. Or, à tous ces points de vue, il y a un abîme entre les lettres de Paul et toute cette littérature épistolaire conservée par les papyrus dont Deissmann voudrait les rapprocher. Sans doute, Paul s'est appelé lui-même un ἰδιώτης τῷ λόγῳ (*II Cor.*, 11, 6. Cf. *I Cor.*, 2, 1 s.), mais, en parlant ainsi, il entend seulement s'opposer aux rhéteurs qui attachaient une importance prépondérante sinon exclusive à la beauté du style et, surtout, il veut affirmer que l'efficacité de sa prédication résulte uniquement de la puissance du message qu'il apporte et ne doit rien aux artifices de l'éloquence. L'épître paulinienne est ainsi quelque chose d'intermédiaire, un *Mittelding*, suivant l'expression de Willamowitz-Moellendorf (*Kult. d. Geg.*, *I*, 8, p. 157), parce qu'elle est littéraire sans que Paul ait eu l'intention de faire œuvre de littérateur.

Mais ce n'est pas seulement la valeur des lettres de Paul qui en fait, sans que telle ait été l'intention de leur auteur, des œuvres litté-

raires, ce sont encore un certain nombre de circonstances et de traits qui caractérisent les conditions dans lesquelles elles ont été composées[1].

D'abord, si les lettres de Paul sont, en un sens, des lettres privées, elles ne sont pas, abstraction faite de l'épître à Philémon, adressées à des individus, mais à des Églises auxquelles elles doivent être lues. Paul s'adresse à elles en sa qualité d'apôtre et de missionnaire. Ses lettres ne remplacent pas les conversations privées qu'il pourrait, s'il était présent, avoir avec tel ou tel membre de la communauté, elles suppléent aux discours qu'il adresserait à l'assemblée pour l'instruire, l'exhorter ou la reprendre. Le cadre liturgique constitué par les invocations et les prières du début et de la fin est, à cet égard, très caractéristique. De fait, les lettres de Paul ont été, dès leur origine, destinées à une certaine publicité. La première aux Thessaloniciens doit être lue à l'assemblée (5,27), de même l'épître aux Colossiens (4,16), l'épître aux Galates est adressée à tout un groupe d'Églises simultanément. Les Colossiens doivent faire en sorte que la lettre qu'ils ont reçue soit lue aussi à Laodicée ; eux-mêmes prendront

1. Voir Loisy, *Les épîtres de Paul, R. H. L. R.*, 1921, p. 82 s.

connaissance de la lettre qui a été adressée à cette Église (*Col.*, 4,16). Les adversaires de l'apôtre connaissent les lettres qu'il a envoyées à Corinthe et les discutent (*II Cor.*, 10,10). Tout cela met les épîtres de Paul très loin des papyrus, à peu près, comme l'a indiqué Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 346), au rang des lettres écrites par Épicure aux groupes de ses disciples et amis.

Le fait que les lettres de Paul sont destinées, comme nous l'avons dit, à suppléer au discours, explique que le ton en soit souvent oratoire. En les composant, l'apôtre devait évoquer devant son esprit la communauté assemblée et il s'adressait à elle comme s'il avait, non pas écrit, mais parlé. L'illusion était d'autant plus facile que l'apôtre n'écrivait pas ses épîtres mais les dictait[1]. Nous sommes par là à même

1. En y ajoutant, le plus souvent, une salutation autographe comme celle de *Gal.*, 6, 11 s. Il est probable que de semblables salutations se trouvaient dans toutes les épîtres. On peut en reconnaître par exemple dans *I Cor.*, 16, 21 s. *Rom.*, 16, 17 s. *Col.*, 4, 18 s. etc. Cf. LIETZMANN, *Gal.*, p. 40. Nous connaissons le nom d'un des secrétaires de Paul, Tertius (*Rom.*, 16, 22). Il serait possible que l'un ou l'autre de ceux qui sont nommés comme co-auteurs ait servi de secrétaire à l'apôtre. Peut-être le nom de Tertius ne se lit-il pas au début de *Rom.* parce qu'il était inconnu des chrétiens de Rome. Ce serait une erreur de conclure du fait que Paul dictait ses épîtres qu'il était peu habile à écrire et presque illettré. L'habitude de dicter était

de nous faire une idée, au moins approximative, de son éloquence.

Il est vrai que les lettres de Paul ont été suggérées par les circonstances particulières que traversaient les Églises auxquelles il s'adressait ; il ne faudrait pas cependant les considérer comme de simples improvisations. Elles supposent un long travail d'élaboration et une méditation prolongée. C'est ce que prouvent, non seulement la longueur de plusieurs d'entre elles, mais aussi leur équilibre et, dans une certaine mesure, l'harmonie de leur composition. Il faut aller plus loin encore. Si l'apôtre traite parfois, dans certaines d'entre elles, en particulier dans la première aux Corinthiens, de problèmes particuliers qui avaient surgi dans la vie des Églises, les développements qu'il donne portent le plus souvent sur des questions qui faisaient l'objet le plus habituel de ses méditations et de son enseignement et il est

en effet, courante dans l'antiquité, cf. NORDEN, *Kunstprosa*[2], p. 954 s. ; R. HEINZE, *Hermes*, *XXXIII*, 1898, p. 463 n. 1. E. STANGE (*Dictierpausen in den paulinischen Briefen*, *Z. N. T. W.*, *XVIII*, 1917, p. 109-117) croit qu'on peut encore reconnaître les endroits où Paul a interrompu la dictée. Il est, en effet, impossible d'admettre que la plupart des épîtres aient été dictées d'un seul jet. Voir aussi E. J. ROBSON, *Composition and Dictation in New Testaments Books*, *Journ. of. Th. St.*, 1917, p. 288-301.

probable que les formules qu'il emploie alors sont celles dont il usait d'ordinaire dans sa prédication. La plus grande partie de l'épître aux Romains, plusieurs développements de l'épître aux Galates, le second chapitre de l'épître aux Philippiens, le quinzième de la première aux Corinthiens, l'instruction de *I Thess.*, 4, 13-5, 11, par exemple, nous mettent ainsi en présence de fragments plus ou moins étendus de l'enseignement oral de Paul. Il arrive aussi à l'apôtre d'introduire dans ses épîtres des morceaux qui, non seulement pour le fond, mais aussi pour la forme, semblent avoir préexisté aux épîtres dans lesquelles nous les lisons. Tel est le cas par exemple pour la tradition sur la Cène (*I Cor.*, 11, 23-25), pour l'hymne de l'amour (*I Cor.*, 13) ou pour le résumé de la prédication apostolique sur la résurrection (*I Cor.*, 15, 1-8) dans lequel certaines formules paraissent empruntées à une confession de foi primitive.

Il faut, enfin, pour fixer le caractère propre des épîtres, indiquer deux traits de la psychologie de l'apôtre : d'abord un besoin et un don de systématisation, qui ont fait de lui, sans qu'il ait eu aucune préoccupation d'école, le créateur de nombreuses formules théologiques dont l'influence a été décisive pour la formation et

le développement de la dogmatique chrétienne et, en second lieu, une aptitude remarquable à se placer, pour traiter des questions particulières, à un point de vue général. Nul n'a su, aussi bien que lui, développer les principes de la vie et de la pensée chrétiennes sans se perdre dans les abstractions, ni traiter les questions de fait qui se posaient dans les Églises, sans se laisser emprisonner dans les contingences de la situation d'un moment.

Chaque épître de Paul est indépendante de toutes les autres. Aucune n'a été écrite pour devenir un élément d'un recueil, encore moins une partie d'un traité de dogmatique. C'est cependant sous forme de collection qu'elles sont parvenues jusqu'à nous. Il n'est point sans intérêt pour leur interprétation de connaître, dans la mesure où les documents nous le permettent, les conditions dans lesquelles s'est constitué le *corpus paulinum*[1].

Une première observation importante est que, s'il est théoriquement possible qu'il ait existé plusieurs collections des épîtres de Paul,

1. Sur cette question voir Zahn. *G. K.*, *I*, p. 262-283, 811-839, *II*, p. 344-358; Joh. Weiss, *I Cor.*, p. xl s.; Hartke, *Die Sammlung und die aelteste Ausgabe der Paulusbriefe*, Diss. Bonn, 1917; Lietzmann, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe*, dans *Rm.*, p. 1 s.

il paraît bien établi que toutes celles qui nous ont été conservées proviennent d'une collection unique[1]. Cela peut être prouvé par une double considération. D'abord le contenu du recueil n'a pas varié[2] car il ne faut tenir compte ni de l'épître aux Laodicéens qui a figuré dans nombre de manuscrits de la Bible latine entre le VI^e^ et le XV^e^ siècle[3], ni de la troisième lettre aux Corinthiens tirée des *Acta Pauli* qui a figuré un moment dans la Bible syriaque d'où elle a passé

1. ZAHN, *G. K.*, *I*, p. 265; JOH. WEISS, *Urchr.*, p. 108; LIETZMANN, *Rm.*, p. 1.

2. Les hésitations que l'on a pu avoir dans l'ancienne Église sur la canonicité de l'épître à Philémon et des Pastorales n'établissent pas que ces épîtres aient été inconnues ou moins connues que les épîtres aux Églises. C'est un scrupule théorique qui a parfois empêché de les admettre. Certains pensaient qu'il fallait les considérer comme des lettres toutes privées. On n'a d'ailleurs conservé aucun souvenir de l'adjonction postérieure de ces épîtres au *corpus paulinum*, cf. ZAHN, *G. K.*, *I*, p. 266 s.

3. Cette épître est une assez pauvre compilation de phrases empruntées aux lettres canoniques. L'hypothèse de son authenticité ne peut même pas être envisagée. Elle n'apparaît qu'au VI^e^ siècle. Il n'est pas certain qu'elle soit identique à l'épître aux Laodicéens rejetée comme hérétique par le Canon de Muratori, Théodore de Mopsweste, Theodoret, Philastrius, Jérôme et le second concile de Nicée. Le passage *Col.*, 4, 16 suggère si clairement l'idée d'une épître aux Laodicéens que plusieurs écrivains peuvent avoir eu, de manière indépendante, l'idée de la reconstituer. Sur l'épître aux Laodicéens, voir ZAHN, *G. K.*, *I*, p. 277 s., *II*, p. 566-585; VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, p. 315-326.

dans la Bible arménienne et que l'on rencontre aussi dans deux Bibles latines[1] et encore moins de la correspondance de Paul avec Sénèque[2]. Il n'y a aucun indice qu'à un moment quelconque, ait existé un recueil comprenant plus ou moins d'épîtres pauliniennes que celles que nous connaissons. Aucun auteur n'a jamais cité un passage de Paul qui ne se trouve pas dans notre recueil. Les rédacteurs des *Acta Pauli*, de la troisième aux Corinthiens et de l'épître aux Laodicéens ont puisé aux sources canoniques[3]. La constance de la composition du *corpus paulinum* s'expliquerait mal dans l'hypothèse de la combinaison de plusieurs recueils différents.

Un second argument résulte de la disposition de la collection[4]. Si l'on fait abstraction de la place attribuée à l'épître aux Hébreux, place qui a varié d'une manière qui reflète très directement les opinions successives que l'on s'est faites de son origine, et si on laisse aussi de côté la question des épîtres à des particuliers (Pastorales et Philémon) qui ont été

1. Zahn, *G. K.*, *II*, p. 592-611 ; Vouaux, *A. P.*, p. 254 s. ; Schmidt, *Acta Pauli*, Leipzig, 1905, p. 125-145.
2. Zahn, *G. K.*, *II*, p. 612-621 ; Vouaux, *A. P.*, p. 332-369.
3. Lietzmann, *Rm.*, p. 3.
4. Zahn, *G. K.*, *II*, p. 344-358 ; Lietzmann, *Rm.*, p. 1 s.

constamment séparées des épîtres aux Églises, on peut distinguer deux phases dans le classement des épîtres. Le Canon de Muratori donne l'ordre suivant : *I, II Cor., Éph., Phil., Col., Gal., I, II Thess., Rom.* On a, d'autre part, en étudiant l'ordre dans lequel Tertullien range les citations des épîtres quand il en fait plusieurs à la fois, reconstitué pour lui la disposition *I, II Cor., Gal., Phil., I, II Thess., Éph.* (*Col.*), *Rm.* On n'aperçoit pas clairement quel principe a inspiré ce classement primitif qui ne paraît d'ailleurs pas avoir été très rigide[1]. Ce qu'il a de plus caractéristique est que la collection s'ouvrait par les épîtres aux Corinthiens et se terminait par l'épître aux Romains. Quant à Marcion, il rangeait les épîtres dans l'ordre : *Gal., I, II Cor., Rom., I, II Thess., Laod.* (*Éph.*), *Col., Phil., Phm.* Cette disposition peut lui avoir été dictée par des considérations dogmatiques, les épîtres les plus nettement anti-judaïsantes étant placées en tête. Il semble, en tout cas, difficile d'admettre que ce soit une modification de l'ordre actuel, car Marcion n'aurait eu aucune raison d'intervertir l'ordre des épîtres aux Romains et aux Corinthiens.

1. Cyprien paraît avoir connu une disposition analogue. Cf. Zahn, *G. K.*, *II*, p. 348.

Au cours du IVe siècle, on voit apparaître un classement nouveau, celui qui a prévalu, dans lequel les épîtres sont rangées dans l'ordre de leur longueur décroissante, avec cette seule exception, qui provient sans doute d'une erreur initiale, que l'épître aux Galates figure avant l'épître aux Éphésiens bien que légèrement plus courte qu'elle. Cette disposition se retrouve, dans la suite, avec une constance remarquable, les quelques exceptions que l'on peut noter devant être tenues pour des variantes individuelles qui s'expliquent, peut-être en partie, par des survivances du plus ancien classement. Les premières attestations de ce classement se trouvent dans le commentaire de l'Apocalypse de Victorin de Pettau qui date du IIIe ou IVe siècle, mais que nous connaissons seulement sous une forme interpolée postérieure et, en ce qui concerne, au moins, la première place donnée à l'épître aux Romains, dans la *Disputatio Archelai cum Manete* (330-340). Il est formulé dans le cinquante-neuvième canon du Concile de Laodicée en 360. La manière dont la disposition nouvelle s'est répandue et a prévalu donne à penser qu'elle ne résultait pas d'une initiative individuelle, mais qu'elle était liée à une recension quasi-officielle des épîtres.

A quand remonte la collection des épîtres

de Paul et dans quelles conditions a-t-elle été faite ? Un premier indice de son antiquité est l'influence qu'elle a eue sur l'ancienne littérature chrétienne. C'est aller trop loin que de dire, avec Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 343), que son action s'est exercée sur les épîtres catholiques du Nouveau Testament et sur les œuvres des Pères apostoliques, car l'imitation d'épîtres isolées suffit pour en expliquer la genèse, mais il paraît certain que la collection des lettres d'Ignace faite par Polycarpe (*ad Phil.*, 13) l'a été à l'imitation du recueil des épîtres pauliniennes. On peut en retrouver la trace plus anciennement encore. Le passage *II Pi.*, 3,15 *s.* le suppose nettement, sa date est malheureusement tout à fait incertaine et probablement assez basse. Ignace utilise dans ses épîtres *Rom.*, *I Cor.*, *Éph.*, *Col.*, *I Thess.*, ce qui permet de supposer qu'il dispose de la collection tout entière. Polycarpe connaît toutes les épîtres de Paul à l'exception de *I Thess.*, *Tite* et *Phm*, auxquelles du moins il ne fait pas allusion (Lietzmann, *Rom.*, p. 3). Polycarpe parle aux Philippiens (3, 2) de la lettre que leur a écrite l'apôtre, peut-être des lettres en y comprenant les épîtres aux Thessaloniciens (p. 401) comme d'un document accessible à tous. Il y a plus : il leur dit en parlant de l'apôtre : *de*

vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis (11,3) ce qui paraît viser non seulement *II Thess.*, 1,4, mais encore les passages des autres épîtres comme *II Cor.*, 8, 1 *s. Rom.*, 15, 26, dans lesquels l'apôtre fait l'éloge des chrétiens de Macédoine, ce qui suppose que les épîtres de Paul peuvent être lues par tous les membres de l'Église de Philippes. Une conclusion analogue ressort du passage dans lequel, parlant de Paul, Ignace dit aux Éphésiens (12,2) : ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν. L'existence du recueil des épîtres pauliniennes est donc nettement attestée pour la seconde décade du second siècle. Peut-on remonter plus haut encore ? Dans l'épître qu'il écrivit aux chrétiens de Corinthe, au nom de la communauté romaine, aux environs de 96, Clément Romain ne s'inspire pas seulement de l'épître aux Romains qui devait naturellement être connue dans l'Église qui l'avait reçue une quarantaine d'années plus tôt, mais encore il cite expressément la première aux Corinthiens. Dans la dernière décade du premier siècle, on lisait donc l'épître aux Corinthiens à Rome, comme on lisait l'épître aux Romains à Corinthe. Sans doute, il n'est pas absolument impossible d'admettre que ces lettres aient été connues sous forme de documents isolés ; il est cependant plus naturel de penser que c'était en tant qu'élé-

ments de la collection[1]. Comme on doit admettre que quelques années ont été nécessaires pour que le recueil des lettres de Paul se soit répandu, il semble bien qu'il faille penser qu'il a été constitué au moins en 90. Nous ne croyons pas possible de remonter au-delà parce que, comme nous avons essayé de le montrer (*Intr., III*, p. 108-117), l'auteur des Actes n'a pas utilisé la collection des épîtres de Paul et qu'il n'aurait pas manqué de s'en servir si elle avait existé au temps où il écrivait[2].

Sur le lieu où la collection a été faite, nous en sommes réduit aux conjectures. Le fait qu'elle ne comprend que des épîtres qui datent de ce que l'on appelle, d'après le livre des Actes, les second et troisième voyages missionnaires, mais aucune du premier et de la période qui l'a précédé, indique que le recueil n'a pas dû être composé en Syrie ou dans la partie orientale

1. Zahn (*G. K.*, *I*, p. 812 s.) pense que la phrase de Clément (*I Cor.*, 47, 2 : ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν) établit que la première aux Corinthiens figurait en tête du recueil connu par Clément comme la plus ancienne des épîtres de Paul. Il nous paraît plus naturel de comprendre «au début de l'Évangile à Corinthe ».

2. Par là se trouve écartée l'opinion de Zahn (*G. K.*, *I*, p. 835) qui pense que la collection date de 80 ou de 85 et surtout celle de Hardtke (*Die Sammlung und die aelteste Ausgabe der Paulusbriefe*, Diss., Bonn, 1917, p. 66 s.) qui croit qu'elle fut commencée par Timothée à Corinthe du vivant de l'apôtre.

de l'Asie Mineure, car s'il est vrai que le cercle de l'activité de Paul se soit élargi, notamment à partir du second voyage, il n'est pas exact qu'il ait été auparavant trop étroit pour que Paul ait eu l'occasion d'écrire des lettres[1]. La région d'Éphèse doit être, elle aussi, écartée parce qu'il serait peu vraisemblable qu'on y ait tenu pour une lettre adressée aux Éphésiens un document qui avait originairement un tout autre caractère. Le fait que les épîtres aux Corinthiens paraissent avoir, à l'origine, figuré en tête du recueil pourrait faire penser à Corinthe ainsi que le croit Zahn (*G. K.*, *I*, p. 836). Mais ni la Macédoine, ni Rome ne sont exclues. Il faut se garder de formuler sur ce point une conclusion trop précise.

Pour ce qui est des conditions dans lesquelles la collection a été faite nous ne possédons aucune indication, ni directe, ni indirecte. Il est probable qu'au moment où commençaient à disparaître les témoins des premiers temps de l'Église, un disciple ou un admirateur de l'apôtre a eu l'idée de recueillir ce qui pouvait subsister des lettres qu'il avait écrites. Dans quel état étaient-elles conservées? A l'origine, elles avaient dû être

1. Contrairement à l'opinion de Wellhausen, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte* (*Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. z. Goettingen, Phil-hist. Kl.*), 1914, p. 18.

lues à l'assemblée des fidèles, peut-être même l'avaient-elles été plusieurs fois tant que la situation qui les avait provoquées subsistait et tant que n'étaient pas résolues les questions auxquelles elles étaient consacrées, mais il n'y a aucune trace d'une anagnose liturgique des épîtres de Paul au premier siècle. Il est donc probable qu'après quelques semaines ou quelques mois, les épîtres étaient mises de côté et rangées aux archives. Les conditions dans lesquelles vivaient les Églises de l'âge apostolique n'étaient guère favorables à la conservation des longs[1] et fragiles rouleaux de papyrus que constituaient, sous leur forme originale, les lettres de l'apôtre[2]. Beaucoup ont dû être mutilés, principalement au début et à la fin et il est probable que, quand celui que nous pouvons appeler l'éditeur des lettres de Paul s'est mis à l'œuvre, il s'est trouvé en présence non seulement d'épîtres complètes, mais aussi de fragments plus ou moins étendus et dont le classement et la restitution ne pouvaient être faits qu'en partie

1. D'après F.-G. Kenyon (*Handbook to the textual criticism of the New Testament*², London, 1912, p. 24. Cité par Couchoud), l'épître aux Romains a dû faire un rouleau de 3 m. 50 de long.

2. P.-L. Couchoud, *Reconstitution et classement des lettres de saint Paul, R. H. R., t. LXXXVII*, 1923, p. 11.

par conjecture. Il ne faut pas se dissimuler que les épîtres telles que nous les lisons doivent être, pour une part, le produit d'un travail de restauration et de rédaction et nous aurons l'occasion de constater qu'en ce qui concerne, par exemple, les épîtres aux Corinthiens, ce travail n'a pas été sans importance[1].

Mais l'éditeur s'est-il borné à classer et, au besoin, à relier les uns aux autres les morceaux conservés ? L'idée même d'une collection et d'une édition des lettres de Paul avait pour conséquence une transposition et une altération de leur caractère puisque une correspondance privée, en tout cas n'ayant qu'un caractère momentané, est devenue une œuvre s'adressant indistinctement aux chrétiens de tous les temps et de tous les lieux. Il est parfaitement possible que ce qu'on pourrait appeler ce changement de front des épîtres pauliniennes ait entraîné l'altération de quelques phrases et l'introduction de quelques gloses[2], il est possible aussi que

1. P.-L. Couchoud (*art. cit.*), a tenté de donner une idée de ce travail et de reconstituer l'état primitif des textes. Ses hypothèses très ingénieuses ne tiennent pas assez compte des différences qu'il y a entre la logique de l'apôtre et la logique moderne.

2. Ainsi Joh. Weiss (*I Cor.*, p. 3) a montré que *I Cor.*, 1, 2b devait être une glose. Comment, en effet, dans une épître qui traite de la situation particulière de l'Église de Corinthe,

quelques mots aient été effacés[1] et que quelques passages obscurs aient été expliqués. Ce sont des probabilités que malheureusement aucun critère ne permet de préciser mais dont il convient de tenir compte dans l'analyse critique et dans l'exégèse des épîtres[2].

La question de l'authenticité des épîtres pauliniennes ne peut être entièrement résolue que dans l'étude de chaque lettre en particulier. Il y a cependant un problème général de l'authenticité des épîtres. Il a été posé par les théories radicales de Bruno Bauer et de l'école hollandaise qui ne se bornent pas à refuser à Paul la paternité de telle ou telle épître, mais qui font de toute son histoire un roman et de la littérature paulinienne une création du IIe siècle. Il serait vain de vouloir discuter en détail une semblable hypothèse dont les auteurs se montrent aussi sévères pour les circonstances historiques de la vie de Paul, qu'ils sont indulgents pour la vraisemblance des combinaisons et des constructions imaginées par eux. Nous

l'apôtre pourrait-il s'adresser « à tous ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ en tout lieu » ?

1. Par exemple, le nom des frères cités dans *II Cor.*, 8, 18, 22 ; 12, 18. Cf. Lietzmann, *Cor.*, p. 135.

2. C'est d'abord Spitta (*Z. Gesch.*, *III*, 1, p. 61), puis Joh. Weiss (*I Cor.*, p. xli ; *Urchr.*, p. 109) qui ont surtout attiré l'attention sur ce point.

nous bornerons à une observation. La meilleure garantie que l'on puisse concevoir de l'authenticité d'un document comme une épître de Paul est la manière dont il s'insère dans l'histoire : la complexité de la situation qu'il suppose diffère essentiellement de la simplicité abstraite et un peu schématique que peuvent créer les auteurs de romans historiques. On pourrait ajouter[1] que l'influence exercée par le paulinisme sur la pensée chrétienne primitive est une grave objection à toute théorie qui en ferait un produit du IIe siècle.

Ce que nous avons vu du caractère général des épîtres de Paul établit la très grande valeur documentaire qu'elles présentent et permet en même temps de reconnaître quelques principes qu'il ne faut pas perdre de vue dans l'étude du paulinisme.

Ce qui fait la valeur des épîtres, c'est que la personnalité de l'apôtre s'y reflète directement. Chaque épître de Paul est, suivant l'heureuse expression de Deissmann (*Paulus*, p. 16), un portrait de Paul. Ce qu'elles nous présentent, c'est sans apprêt, sans aucun intermédiaire, l'apôtre dans ses relations avec les Églises qu'il

1. Nous nous bornons à indiquer cet argument qui ne pourrait être développé que par un long exposé d'histoire des dogmes.

avait fondées ; il nous apparaît non comme un saint de vitrail mais comme un personnage en chair et en os avec des passions et des émotions d'une singulière intensité et c'est ce personnage qu'elles ressuscitent pour nous. Là où l'ancienne théologie croyait avoir les paragraphes d'un traité de dogmatique, il y a un homme vivant ; l'avoir rendu à l'histoire du christianisme n'est pas un des moindres titres de gloire de la critique biblique. C'est là qu'est la véritable valeur des épîtres. Dans certains cas elle nous est en quelque sorte objectivement garantie. Quand, par exemple, dans l'épître aux Galates, Paul rappelle quelles ont été ses relations avec l'Église de Jérusalem, nous pouvons être certain qu'il n'avance que des faits dont il se souvient parfaitement et pour lesquels il ne craint aucun démenti, sans quoi il aurait prêté le flanc à une contre-attaque de ses adversaires qui aurait pu ruiner tout l'effet de sa lettre.

Mais si, par la restitution du véritable caractère des épîtres, l'interprétation de ces documents subit une véritable transposition, elle est aussi rendue singulièrement plus délicate et plus difficile. Il ne faut pas voir dans les déclarations des épîtres des formules longuement méditées dont tous les termes sont soigneusement pesés mais des effusions spontanées, condition-

nées, dans une large mesure, par les dispositions du moment, c'est-à-dire non seulement par les circonstances mais par l'état d'âme de l'apôtre, peut-être faudrait-il dire aussi par son humeur. De là la très grande variété des lettres qui sont bien loin de répondre à un type uniforme[1]. Pour comprendre les épîtres il est donc nécessaire de reconstituer aussi soigneusement et aussi complètement que possible la situation supposée par chacune d'elles aussi bien pour l'apôtre lui-même que pour ses lecteurs[2]. Travail délicat qui nécessairement présente des lacunes et qu'on ne peut espérer accomplir sans conjecture en sorte qu'il faut considérer comme un espoir chimérique de pouvoir jamais donner une interprétation qui épuise vraiment le contenu des épîtres pauliniennes.

Il faut ajouter une observation qui vaut autant pour les faits que pour les idées. C'est que les épîtres supposent beaucoup plus de choses qu'elles n'en expriment. Il faut deviner les circonstances de fait que les lecteurs connaissaient aussi bien que l'apôtre et auxquelles

1. W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*[4], München, 1905, p. 914.

2. On ne peut donc, de ce que la situation supposée par une épître apparaît confuse et de ce qu'on ne parvient pas à la reconstituer sans contradiction, conclure à l'inauthenticité de l'épître considérée. Cf. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 249 s.

il se borne à faire des allusions qui ne sont pas toujours claires pour nous. Dans le domaine des idées, il en est de même. Non seulement Paul et ses lecteurs ont en commun un certain nombre de principes et d'idées qui constituent une philosophie religieuse et une conception générale du monde très étrangères à notre mentalité moderne, mais encore l'apôtre procède souvent par allusions à l'enseignement qu'il avait donné dans les Églises, et dont le souvenir constituait pour ses lecteurs un commentaire perpétuel de ses lettres. Il y a là un très important élément d'interprétation qui nous fait défaut.

On ne peut concevoir, pour l'interprétation du paulinisme, d'erreur plus funeste que celle qui consiste à y voir des exposés théologiques. Le paulinisme, tel qu'on le trouve exposé dans certains traités de théologie biblique, est une abstraction qui n'a jamais existé que dans le cerveau de quelques exégètes. Ce serait cependant une exagération de ne chercher[1] dans les épîtres pauliniennes que le reflet d'une forme particulière et très individuelle de la piété chrétienne primitive. Si les épîtres sont autre chose que la traduction directe du paulinisme, le paulinisme n'est pas une chimère, seulement

1. Comme semble incliner à le faire DEISSMANN, *Bibelstudien*, p. 251.

le rapport où il est avec les épîtres est plus complexe qu'il ne le semble au premier abord et il ne peut être reconstruit par une simple juxtaposition des formules qu'on trouve dans les épîtres.

II. — Les Actes apocryphes

Ne convient-il pas de compléter, au moyen des récits extra-canoniques, ce que les livres du Nouveau Testament (Actes et épîtres) nous apprennent sur l'histoire de Paul ? La supposition n'a, *a priori*, rien d'absurde, car la littérature des Actes apocryphes a commencé de bonne heure à se développer et il n'est pas théoriquement inconcevable que, dans la seconde moitié du second siècle, on ait pu, par des traditions écrites ou orales, disposer de renseignements, sur l'apôtre Paul, que n'avait pas connus ou que n'avait pas utilisés l'auteur des Actes canoniques.

Le principal document que nous ayons à mentionner ici est intitulé *Acta Pauli*[1]. Jusqu'à

1. De l'abondante littérature consacrée aux *Acta Pauli* nous citerons seulement l'étude fondamentale de Carl Schmidt, *Acta Pauli, Uebersetzung, Untersuchungen und koptischer Text*, Leipzig, 1902, et l'excellent livre de L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes, Introduction, textes, traduction et commentaire*, Paris, 1913. On trouvera dans ces deux ouvrages des indications bibliographiques complètes.

la fin du XIX^e siècle, on connaissait trois récits apocryphes sur l'apôtre Paul ; les Actes de Paul et de Thécla, la correspondance de l'apôtre avec les Corinthiens (lettre des Corinthiens et réponse de Paul), le martyre de Paul. Zahn (*G. K.*, *II*, p. 876) avait reconnu que ces trois fragments présentaient entre eux beaucoup d'affinités et il avait cru pouvoir en conclure qu'ils appartenaient à une œuvre unique. Cette hypothèse a été brillamment confirmée par la découverte que Carl Schmidt a faite en 1897 dans les papyrus de la bibliothèque de Heidelberg, d'une version copte qui réunit, dans un seul livre, les trois fragments déjà connus.

Le récit commence à Antioche[1] d'où Paul est chassé à la suite de la guérison d'un jeune homme juif dont les parents se convertissent. D'Antioche, l'apôtre gagne Iconium où il se rend avec Démas et Hermogène le forgeron et où il reçoit l'hospitalité d'Onésiphore. Une vierge, Thécla, qui l'entend de sa fenêtre se convertit. Furieux, la mère de la jeune fille, Théoclie, et son fiancé, Thamyris, font jeter l'apôtre en prison ; il est jugé et expulsé. Thécla est condamnée à être brûlée. Au moment

1. Antioche de Syrie d'après SCHMIDT (*A. P.*, p. 208 s.), Antioche de Pisidie, d'après VOUAUX (*A. P.*, p. 143 n. 2) et d'autres critiques.

où la sentence va être exécutée et où la jeune fille nue est déjà placée sur le bûcher, la pluie éteint les flammes et Thécla peut rejoindre Paul qui, avec Onésiphore, s'est refugié dans un tombeau sur la route de Daphné. De là, Paul et Thécla se rendent à Antioche où Paul disparaît mystérieusement. Pour avoir repoussé les avances du Syrien Alexandre et l'avoir outragé, Thécla est condamnée aux bêtes. La reine Tryphaine la prend sous sa protection et lui évite le séjour de la prison en attendant le supplice. Un nouveau miracle délivre la sainte qui rejoint Paul à Myre puis va enseigner la parole de Dieu à Iconium ; elle va ensuite à Séleucie où elle meurt[1]. La version copte rapporte après cela, en un texte passablement mutilé, le séjour de Paul à Myre, à Sidon et à Tyr, dans une mine où il subit une condamnation et enfin à Philippes. Là, il reçoit une lettre des Corinthiens qui se plaignent de deux hérétiques, Simon et Cléobius, qui troublent l'Église en niant les doctrines chrétiennes les plus essentielles ; ils demandent à l'apôtre de venir, mais lui qui a été jeté en prison, doit se contenter d'écrire une lettre dans laquelle il oppose son enseignement aux négations des hérétiques.

1. La fin des Actes de Thécla varie beaucoup suivant les manuscrits.

Après la lettre de Paul on trouve encore, dans le manuscrit copte, les débris d'une scène de départ.

Ce qui vient ensuite constitue le troisième fragment des Actes connu avant la découverte de Schmidt, le martyre de Paul. L'apôtre, accueilli à Rome par Luc et par Tite, loue, en dehors de la ville, une grange dans laquelle il enseigne ; il convertit même des gens de la maison de César. L'affluence des auditeurs est telle que l'échanson de Néron, Patrocle, est obligé, pour entendre l'apôtre, de s'asseoir sur une fenêtre élevée d'où il tombe et se tue. Paul le ressuscite. L'empereur qui a appris la mort de son favori s'étonne de le voir vivant. Il s'informe et Patrocle lui parle du Christ-Jésus, roi de l'éternité. Jaloux en entendant parler d'une autre royauté que de la sienne, Néron publie un édit qui condamne à mort tous les chrétiens et soldats du Christ. Tous doivent être brûlés, l'apôtre, en sa qualité de citoyen romain, sera décapité. Les massacres émeuvent tellement le peuple que l'empereur est obligé de les arrêter, l'affaire de l'apôtre est évoquée à son tribunal et une condamnation capitale est prononcée. Avant son supplice, Paul convertit le préfet Longus et le centurion Cestus. Il annonce sa résurrection à Parthénus et

Phérétas envoyés par Néron. Ceux-ci répondent : « Quand tu seras mort et ressuscité, alors nous croirons à ton Dieu ». Mais peu de temps après son supplice, Paul se montre à Néron auprès de qui se trouvent ceux qu'il avait envoyés. Il annonce à l'empereur le châtiment de ses crimes. Effrayé, l'empereur fait délivrer les chrétiens encore emprisonnés, Paul apparaît encore à Longus et à Cestus à qui Luc et Tite donnent le baptême.

Ce document dont il est facile de voir que l'auteur a utilisé, avec quelque liberté il est vrai, des données empruntées aux épîtres et aux Actes canoniques[1], a joui d'une grande vogue dans l'Église. Eusèbe (*H. E.*, III, 3, 5) le mettait parmi les Antilégomènes et non, comme les autres actes apocryphes, parmi les livres à rejeter complètement. Il figure sur la liste des écrits canoniques du *Catalogus Claromontanus*. Une de ses parties, la correspondance apocryphe avec les Corinthiens, a figuré dans les bibles syriaque et arménienne. On trouve les *Acta Pauli* attestés, au commencement du IIe siècle, à Rome par Hippolyte, à Carthage par Tertullien, à Alexandrie par Origène.

Tertullien qui nous fournit le renseignement

1. Schmidt, *A. P.*, p. 207 s. ; Vouaux, *A. P.*, p. 113 s.

le plus précis que nous possédions sur les *Acta Pauli* rapporte que le presbytre d'Asie qui les avait composés fut destitué bien qu'il déclarât avoir agi par amour pour Paul[1]. Faut-il donc considérer les *Acta Pauli* comme un livre hérétique ? Le fait que Thécla enseigne et qu'elle se baptise elle-même, en se précipitant, au milieu de l'arène, dans une cuve remplie de phoques, ne suffirait pas à l'établir, car il est juste qu'une sainte et une martyre jouisse de certains privilèges. C'est d'ailleurs dans un pressant danger que Thécla se baptise et il n'est pas dit que, dans la suite, elle ait conféré le baptême à personne. On ne peut donc estimer que son exemple viole la discipline de l'Église. En ce qui concerne la doctrine, pour autant qu'on peut la reconnaître avec précision dans un livre qui est une œuvre d'édification et non un exposé dogmatique, on est d'accord pour estimer que, dans son ensemble, elle est en

1. *Sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse* (*De Baptismo*, 17). Rolffs (Hennecke, *Nt. Ap.*, p. 196) a supposé que le motif de la déposition pourrait avoir été que les *Acta Pauli*, spécialement la correspondance avec les Corinthiens, ayant été utilisés dans la lutte contre les hérétiques, ceux-ci auraient découvert la fraude, ce qui aurait mis les représentants de l'Église en mauvaise posture. Cette ingénieuse hypothèse paraît bien un peu anachronique.

harmonie avec la pensée de l'Église dans la seconde moitié du second siècle[1]. Sur un point seulement la doctrine des *Acta Pauli* paraît dépasser quelque peu les limites de la doctrine de l'Église : l'ascétisme y est non seulement célébré comme un idéal en la personne de Thécla mais presque présenté comme la condition du salut. Cependant, comme le note justement Vouaux (*A. P.*, p. 79), l'auteur des *Acta Pauli* ne va pas jusqu'à l'hérésie des Encratites et surtout l'apologie de l'ascétisme n'est chez lui liée à aucune spéculation dualiste. La chasteté absolue, telle qu'elle est réalisée en la personne de Thécla, apparaît comme un idéal qu'il faut, suivant l'expression de Vouaux (p. 79), « admirer et reproduire en soi-même autant que possible, mais si parfaite qu'il est impossible d'exiger l'égalité complète avec elle ».

Il n'est pas douteux, ainsi que cela résulte du témoignage de Tertullien, que les *Acta Pauli* soient originaires d'Asie. Il est sage, comme l'indique Schmidt (*A. P.*, p. 174 s.), de ne pas essayer de préciser davantage. On ne peut, en effet, estimer bien probantes les considérations que Schmidt lui-même (*A. P.*, p. 205) fait valoir en faveur de Smyrne ou celles que Vouaux

1. Schmidt, *A. P.*, p. 183, 193, 196 s.; Vouaux, *A. P.*, p. 70 s.

(*A. P.*, p. 104) met en avant pour Antioche de Pisidie. Quant à la date de composition, bien que Zahn ait envisagé l'époque de 90 à 120[1], la plupart des auteurs pensent qu'il faut admettre une date sensiblement plus basse, 160-170 (Vouaux, *A. P.*, p. 111) ou, plutôt encore, les environs de 180 (Schmidt, *A. P.*, p. 175 s.)[2].

Quelques critiques ont proposé des solutions intermédiaires. On peut citer, comme type des théories qu'ils ont développées, le système de Ramsay[3] qui admet que les Actes de Paul reposent, en dernière analyse, sur un document beaucoup plus ancien qui aurait été rédigé en Phrygie peu après les événements qu'il relatait, peut-être déjà entre 50 et 70[4]. Ce récit n'étant

1. *G. K.*, *II*, p. 909. Il a retiré cette hypothèse depuis la découverte de la version copte et n'admet plus la composition avant 170 : *Die wiedergefundenen Akten des Paulus*, *N. k. Zeitschr.*, *VIII*, 1909, p. 938 s.

2. Cette date est confirmée par le fait que ce que les *Acta Pauli* disent du nombre des chrétiens et des persécutions se rapporte à la situation qui existait au second siècle et non à celle du premier.

3. W. Ramsay, *The Acta of Paul and Thekla*, dans *The Church and the Roman Empire before A. D.*, 170[4], London, 1905, p. 375-428.

4. Salomon Reinach (*Thékla*, dans *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris, 1912, p. 249) estime que le fond de l'histoire de Thékla est, réserve faite des épîtres de Paul, le plus ancien ouvrage chrétien que nous possédions.

pas protégé par un caractère canonique était exposé à toutes sortes d'altérations. C'est ainsi que, dans la rédaction actuelle, les renseignements historiques authentiques provenant du texte du premier siècle seraient surchargés d'une foule d'éléments légendaires totalement dépourvus de valeur. Il y aurait ainsi tout un départ à faire dans les renseignements fournis par nos Actes. Ce qui est historique remonterait au 1er siècle, ce qui est légendaire aurait été ajouté plus tard. On a justement observé que la méthode suivie par Ramsay est singulièrement arbitraire. Il est un peu simpliste d'opérer ainsi la séparation de l'ivraie et du bon grain et de reconstruire par conjecture un document qui ne contiendrait que des renseignements excellents[1]. Pour qu'on puisse admettre que les *Acta Pauli* actuels reposent sur un document du 1er siècle, il ne suffit même pas qu'il soit démontré qu'ils contiennent des renseignements historiques, il faudrait encore qu'il fût établi qu'ils n'ont pu parvenir au rédacteur que par l'intermédiaire d'un document écrit.

Nous sommes, par là, conduit à examiner brièvement la question des données historiques

1. C'est ce que divers critiques ont fait valoir contre Ramsay. Voir par exemple Rolffs, dans Hennecke, *Hdb. Nt. Ap.*, p. 377 s.; Vouaux, *A. P.*, p. 94.

contenues dans les *Acta Pauli*. La discussion porte principalement sur trois points : 1° La reine Tryphaine qui, à Antioche, prend Thécla sous sa protection (*A. P. et Th.*, c. 27 s.) n'est pas un personnage fictif. Il y a eu, au milieu du 1er siècle, une reine du Pont de ce nom qui était la cousine issue de germaine de l'empereur Claude (voir RAMSAY, p. 283 s.; S. REINACH, p. 247 s.); 2° La route royale (βασιλικὴ ὁδός) qui conduit à Lystre et que Paul emprunte pour aller d'Antioche à Iconium (*A. P. et Th.*, ch. 2) n'était pas la route habituellement suivie au second siècle (RAMSAY, p. 390 s.; S. REINACH, p. 246); 3° Enfin, la description de l'apôtre qu'on lit au *chapitre* 3 des Actes de Paul et de Thécla présenterait, au jugement de beaucoup de critiques, de suffisantes garanties d'authenticité.

Il convient d'examiner successivement ces trois points. Le rôle de la reine Tryphaine est celui d'une femme opulente et bonne ; l'auteur des Actes la fait intervenir pour éviter à Thécla le séjour dans la prison où sa chasteté aurait été exposée à de bien graves périls. Est-il inconcevable que le lettré qu'était l'auteur des *Acta Pauli*, ayant besoin de faire intervenir une grande dame, ait pensé, sans la suggestion d'un document écrit, à la reine Tryphaine dont le nom pouvait parfaitement être encore

connu dans le dernier quart du second siècle, et dont on pouvait encore savoir quelle avait été parente de l'empereur ? Il n'est pas plus difficile d'admettre que, à la même époque, on ait encore su qu'autrefois on suivait une autre route pour aller d'Antioche à Iconium[1]. Il est naturel que l'auteur des Actes ait introduit ce trait dans son récit pour lui donner une couleur historique. L'explication est d'autant plus vraisemblable que le détail n'a aucune importance et que, si l'auteur n'avait pas eu une intention particulière, il n'aurait eu aucune raison de le donner.

Nous arrivons maintenant au portrait de Paul. Onésiphore qui attend Paul sur la route royale, le reconnaît au signalement que lui a donné Tite. « Il vit venir Paul, disent les Actes (*A. P. et Th.*, c. 3), homme de petite taille, à la tête chauve, aux jambes arquées, vigoureux, aux sourcils joints, au nez légèrement bombé, plein de grâce, car tantôt il apparaissait tel qu'un homme, tantôt il avait le visage d'un ange »[2].

1. Clemen, I, p. 339 ; Rolffs, dans Hennecke, *Nt. Ap.*[1], p. 360.

2. Εἶδεν δὲ τὸν Παῦλον ἐρχόμενον, ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κνήμαις, εὐεκτικόν, σύγοφρυν, μικρῶς ἐπίρρινον, χάριτος πλήρης · ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν. L'influence que cette description a exercée sur l'iconographie de l'apôtre

Preuschen[1] et S. Reinach (p. 243, 249) estiment que les Actes ayant été écrits *amore Pauli* un portrait aussi peu flatteur doit reposer sur une ancienne tradition[2]. C'est prêter un point de vue esthétique tout moderne à un auteur dont nous connaissons cependant les tendances ascétiques et l'opposition à tout ce qui est la chair. Il faut, d'autre part, observer qu'il y a dans le dernier trait de la description une tendance à l'idéalisation. L'auteur veut illustrer le contraste qu'il y a entre la faiblesse et la laideur de l'apôtre et la puissance de son action. Dans sa description, il s'est inspiré du type juif tel qu'il l'avait sous les yeux. Le trait le plus caractéristique, la calvitie de l'apôtre, peut provenir soit de ce que les philosophes étaient généralement représentés chauves, soit peut-être d'*Actes*, 18, 18; 21, 24. D'autres traits peuvent avoir aussi leur origine dans le Nouveau Testament. Paul n'atteste-t-il pas lui-même

est une preuve de la vogue qu'ont eue les *Acta Pauli*. Cf. Joh. Ficker, *Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst*, Leipzig, 1887, p. 34 s.; Weis-Liebersdorf, *Christus- und Apostelbilder*, Freiburg i. B., 1902, p. 69 s., 111 s.

1. *Paulus als Antichrist*, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 191. C'est aussi l'opinion de Renan (*Les Apôtres*, p. 170) et de Zahn (*G. K.*, *II*, p. 903 s.; *N. k. Zeitschr.*, *VIII*, 1897, p. 939).

2. C'est aussi l'opinion d'Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 413.

que son aspect n'avait rien d'imposant (*II Cor.*, 10, 10) et les Actes ne racontent-ils pas qu'à Lystre il fut pris seulement pour Hermès alors que Barnabas était pris pour Zeus (*Actes*, 14, 12) ? Il n'y a donc aucune raison de considérer que le portrait donné par les *Acta Pauli* repose sur une tradition indépendante et puisse être regardé comme un signalement exact de l'apôtre[1].

La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduit est donc essentiellement négative[2]. Il n'y a aucune preuve que les *Acta Pauli* reposent sur un document plus ancien et il n'y a pas lieu de faire état des renseignements qu'ils contiennent, sinon peut-être pour certaines descriptions de lieux qui n'ont pas dû beaucoup varier en un siècle et demi.

1. C'est l'opinion de Clemen (*I*, p. 339; *Miszellen zu den Paulusakten*, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 228 s.); de Schmidt (*A. P.*, p. xvii); de Vouaux (*A. P.*, p. 122 s.), etc.

2. Il serait cependant exagéré de conclure de là, avec Rey (*Étude sur les Acta Pauli et Theclae et la légende de Thécla*, Paris, 1890, p. 59) et avec Schmidt (*A. P.*, p. xiv s., 206 s.), suivi par Krüger (*Liter. Zentralbl.*, 1904, p. 486 s.,), que le personnage de Thécla a été inventé de toutes pièces. Sans aller jusqu'à croire, avec Ramsay et Zahn, que ce que racontent d'elle les Actes ait, pour l'essentiel, une valeur réelle on peut admettre son existence avec Harnack (*Chronologie*, *I*, p. 506; *Th. Litzg.*, 1904, col. 324), Rolffs (dans Hennecke, *Hdb.*, p. 375 s.), Clemen (*I*, p. 339) et Vouaux (*A. P.*, p. 127 s.), mais il ne faut pas aller plus loin et prétendre, en aucune manière, pouvoir reconstituer son histoire véritable.

Il convient cependant de signaler, mais c'est une constatation purement négative, que le fait que les *Acta Pauli* ignorent tout d'une seconde captivité de Paul n'est pas sans signification et sans portée. Nous aurons à y revenir[1].

Ce qu'on lit dans d'autres actes apocryphes où figure Paul a moins de valeur encore. Les *Acta Petri*, composés en Asie Mineure vers 200, mentionnent (1-3) la présence de Paul à Rome et son départ pour l'Espagne; ils ne contiennent aucun détail qui puisse prétendre à une valeur historique indépendante[2]. Les *Acta Petri et Pauli* ne datent que du milieu du cinquième siècle et il n'y a aucune raison de penser qu'ils reposent sur un document plus ancien[3]. Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter[4].

1. Clemen, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 247; Vouaux, *A. P.*, p. 126s.

2. Texte dans Lipsius (*Acta Apostolorum apocrypha*, Lipsiae, 1891, p. 45 s.) et dans Vouaux (*Les Actes de Pierre, Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, 1922, p. 221 s.). Sur les *Acta Petri* voir, entre autres : G. Ficker, dans Henneke, *Nt. Ap.*, p. 212 s., *Hdb. Nt. Ap.*, p. 395 s.; Vouaux, ouv. cité. On trouvera chez Vouaux (p. 215 s.) une bibliographie complète.

3. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Braunschweig, 1883-1890, *II*, 1, p. 305 s., 331 s.; Clemen, *I*, p. 343 s.

4. Nous n'examinons pas ici la question de la tradition de la mort des apôtres Pierre et Paul à Rome et de leur sépulture. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre sur la fin de la vie de l'apôtre.

III. — Conclusion

Les deux seules sources auxquelles on est pratiquement réduit pour la reconstitution de l'histoire de Paul sont donc les épîtres d'une part, le livre des Actes de l'autre. Ces deux documents, indépendants l'un de l'autre (*Intr., III*, p. 108-117), se confirment et se complètent mutuellement. Les épîtres qui nous renseignent d'une manière si intéressante sur la psychologie de l'apôtre et sur sa pensée ne nous fournissent sur son activité que des renseignements fragmentaires qu'elles ne nous permettent pas de coordonner. Le livre des Actes nous aide à en faire un ensemble cohérent qui, dans ses grandes lignes[1], apparaît comme suffisamment certain.

Il serait dangereux de se faire des illusions sur l'esquisse que nous essayerons de donner de la vie de Paul et de se dissimuler les lacunes qu'elle contiendra. Nous ne pensons pas seulement au voile impénétrable qui couvre la fin de la vie de l'apôtre mais à l'impossibilité où

1. Dans le détail les incertitudes ne manquent pas. Il suffit pour le montrer de rappeler les divergences de vues qu'il y a actuellement entre les critiques sur la date de l'épître aux Philippiens.

nous sommes de préciser bien des faits auxquels il fait allusion dans les épîtres. Nous ne savons rien, par exemple, ni du combat contre les bêtes fauves à Éphèse (*I Cor.*, 15, 32), ni du danger auquel l'apôtre échappa en Asie (*II Cor.*, 1, 8 s.), ni de la plupart des épreuves dont il est question dans *II Cor.*, 11, 23 s., ni des conditions dans lesquelles Paul est venu en Illyrie (*Rom.*, 15, 19)[1]. Le tableau que nous pouvons faire de la vie de Paul ressemble à ces cartes d'Afrique ou de régions polaires qui datent d'un demi-siècle et dans lesquelles de vastes étendues portent l'indication « terres inconnues ». Nous ne pouvons malheureusement pas espérer des découvertes nouvelles qui permettraient de réduire sensiblement l'étendue des parties inexplorées de la vie de Paul.

1. On peut ajouter que nous ne sommes pas en état d'interpréter la plupart des notices qui paraissent avoir été incorporées aux épîtres pastorales ni d'identifier les sept captivités de Paul dont parle Clément Romain (*ad. Cor.*, *I*, 5, 6).

CHAPITRE II

LES POINTS FIXES DE LA CHRONOLOGIE PAULINIENNE[1]

Il faut distinguer, dans l'étude de la chronologie paulinienne, deux problèmes étroitement connexes mais qu'il convient d'envisager à des points de vue différents. Le premier est un problème de chronologie absolue : Y a-t-il, dans la vie de Paul, des moments ou des événements qui puissent être datés en eux-mêmes, par leur synchronisme avec des faits de l'histoire générale ? Le second problème est différent : certains points fixes étant reconnus dans la vie de Paul, comment se représenter le développement des événements qui s'intercalent entre

1. Pour la discussion approfondie des questions soulevées par la chronologie de Paul et pour la bibliographie qui s'y rapporte nous renvoyons à notre *Essai sur la chronologie paulinienne*, *R. H. R.*, *t. LXV* (1912), p. 285-339. Aux travaux qui y sont cités il faut ajouter : Harnack, *Chronologische Berechnung des « Tags von Damaskus »*, *Sitzber, Berl. Ak. d. Wiss.*, 1912, p. 673-682 ; Dubowy, *Paulus und Gallio*, *Bibl. Zeitschr.*, 1912, p. 143-154 ; F. Prat, *I*, p. 471-485 ; *La chronologie de l'âge apostolique*, *Rech. de Sc. rel.*, 1912, p. 372-392 ; Plooij, *De Chronologie van het Leven van Paulus*, Leiden, 1918 ; O. Gerhardt, *In welchem Jahre wurde der Apostel Paulus in Jerusalem gefangen genommen ? N. k. Z.*, 1922, p. 89-114.

eux ? Le premier problème doit être abordé directement, le second ne peut être détaché de l'étude de la biographie de l'apôtre. Ce sont les questions de chronologie absolue seules qui feront l'objet du présent chapitre.

I. — La naissance de Paul et sa conversion

La date de la naissance de Paul ne peut être fixée que d'une manière très approximative. Le livre des Actes (7, 58), au moment du martyre d'Étienne, appelle Paul un jeune homme (νεανίας). Le fait que le sanhédrin le charge d'une mission comme celle qu'il se prépare à remplir à Damas (*Actes*, 9, 1-2), empêche de prendre ce terme dans un sens trop rigoureux. Paul pouvait avoir, à ce moment-là, une trentaine d'années.

Dans le billet à Philémon (9) qui a été écrit entre 57 et 62, Paul s'appelle lui-même un vieillard (πρεσβύτης). La vie qu'il avait menée devait l'avoir prématurément vieilli, en sorte que le rapprochement de ces deux données autorise à conjecturer que Paul était né dans les environs de l'ère chrétienne[1].

1. Renan (*Les Apôtres*, p. 163) et Knopf (*Probleme der Paulusforschung*, Tübingen, 1913, p. 10) nous paraissent descendre trop bas en fixant la naissance de Paul à 10-15 après Jésus Christ.

Le point de départ de tous les calculs directs pour la fixation de la date de la conversion de Paul ne peut être que le moment de la mort de Jésus[1]. Nous ne pensons pas qu'on puisse, pour le déterminer, faire état des synchronismes donnés pour le commencement du ministère de Jean-Baptiste par *Lc.*, 3, 1, parce que, même si ces renseignements n'étaient pas, comme il le semble, de simples conjectures du troisième évangéliste[2], l'ignorance où nous sommes des relations exactes du début du ministère de Jean-Baptiste avec ceux de la prédication de Jésus et, d'autre part, de la durée du ministère de Jésus, ne permettrait pas d'utiliser ces données avec quelque certitude.

Partant de l'idée que Jésus est mort le 14 ou le 15 Nisan et que ce jour était un vendredi, on a souvent essayé, par des calculs astronomiques, de déterminer parmi les années du gouvernement de Ponce-Pilate (de 27 à 36) quelles sont celles où le 14 Nisan qui est le

1. Sur la chronologie de l'histoire évangélique, voir notre étude : *Notes d'histoire évangélique : Le problème chronologique, R. H. R., t. LXXIV* (1914), p. 1-47.

2. Il faut noter qu'en ces dernières années, il semble se dessiner un mouvement favorable à l'historicité de ces données. Voir par exemple Ed. Meyer, *Urspr., I*, p. 46 s. et Cichorius, *Chronologisches zum Leben Jesu, Z. N. T. W., XXII*, 1923, p. 16-20.

jour de la pleine lune du printemps, est tombé un jeudi ou un vendredi[1]. Malheureusement, le caractère tout empirique de l'intercalation dans le calendrier juif du mois supplémentaire ou second Adar destiné à harmoniser le calendrier lunaire avec l'année solaire et la méthode rudimentaire par laquelle on déterminait si un mois était cave (29 jours) ou plein (30 jours), font que, dans l'hypothèse la plus favorable, il y a, au minimum, un flottement de vingt-quatre heures, si bien que le calendrier juif ne fournit pas une base assez sûre pour permettre des calculs astronomiques précis.

Par une autre voie, on peut, croyons-nous, arriver à déterminer la date de la mort de Jésus. Dans le quatrième évangile, aux Juifs qui, après la purification du Temple, lui demandent un signe du ciel, Jésus répond : « Détruisez ce Temple et je le relèverai en trois jours ». Les Juifs, ne comprenant pas que Jésus veut parler de son corps, rapportent cette déclaration au Temple de Jérusalem. Ils lui répondent : « Ce Temple a été construit en quarante-six ans (τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος)

1. Sur les derniers calculs faits à ce sujet voir Achelis, *Ein Versuch den Karfreitag zu datieren*, *Nachr. d. Goettingen Ges. der Wiss.*, *Phil.-hist. Kl.*, 1902, p. 707-717 et Preuschen, *Todesjahr und Todestag Jesu*, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 1-17.

et tu le rebâtirais en trois jours ! » (*Jn.*, 2, 20). Le Temple d'Hérode ne fut achevé que pendant le gouvernement d'Albinus (62-64), c'est-à-dire peu de temps avant sa destruction. Le sens de la parole considérée n'est donc pas : « On a mis quarante-six ans à construire ce Temple » mais : « On y travaille depuis quarante-six ans ».

Nous savons par Josèphe[1] que la construction du Temple fut commencée par Hérode la dix-huitième année de son règne, soit en 734-735 de Rome (20/19 avant J.-C.), l'année où l'empereur vint en Syrie. Ce voyage se place, d'après Dion Cassius (64, 7), en 734 de Rome (20 avant J.-C.). Du rapprochement de ces deux indications, il résulte que la construction fut commencée pendant la seconde partie de cette année ; les quarante-six ans furent donc accomplis dans la seconde partie de l'année 780 de Rome (27 après J.-C.) et la parole qui nous

1. *Ant. jud.*, XV, 11, 1. Dans le *De bel. jud.* (I, 21, 1), Josèphe donne une autre indication : « la quinzième année d'Hérode », mais, de l'avis de la grande majorité des critiques, cette date, si elle ne s'explique pas par une simple erreur, ce qui reste le plus vraisemblable (Otto, *Herodes, Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses*, Stuttgart, 1913, col. 84 n.), se rapporte peut-être à l'établissement du projet. La dix-huitième année d'Hérode paraît bien établie. Cf. Schürer, *Gesch.*, *I*, p. 369.

occupe a été prononcée dans la seconde moitié de l'an 27 ou dans la première de 28. Comme l'épisode de la purification du Temple se place à la veille de la Passion (*Intr.*, *II*, p. 271 s.), il en résulte que c'est à la Pâque de 28 que Jésus a péri.

Certains auteurs, Th. Zahn (*Einl.*, *II*, p. 631), par exemple, estiment qu'il a dû y avoir un intervalle assez long entre la mort de Jésus et la conversion de Paul. Dans cet intervalle se placerait une évolution sensible dans l'attitude du parti pharisien à l'égard des chrétiens. Les pharisiens auraient d'abord pris une attitude expectative caractérisée par le discours de Gamaliel (*Actes*, 5, 34-39). Mais si les sadducéens sont seuls mentionnés comme adversaires des chrétiens dans les premiers chapitres des Actes, c'est qu'ils formaient la majorité du sanhédrin. Il n'y a pas un mot qui permette de conclure à la bienveillance, ou même à la neutralité des pharisiens. Le discours de Gamaliel — même s'il fallait lui reconnaître quelque valeur historique — représenterait seulement le sentiment personnel d'un individu, il n'engagerait pas le parti auquel il appartenait. Quant aux faits rapportés dans les huit premiers chapitres des Actes, ce que nous avons vu (*Intr.*, *III*, p. 172 s.) des sources de cette partie

du récit n'est pas de nature à inspirer grande confiance dans sa valeur.

Dans *Rom.*, 16, 7, Paul dit d'Andronicus et de Junias qu'ils ont été chrétiens avant lui, mais s'il relève cette circonstance, c'est que ceux dont on pouvait en dire autant ne devaient pas être très nombreux.

On dit encore que la propagation du christianisme de Jérusalem à Damas a dû demander un certain temps, mais la démarche de Paul à Damas s'explique si les chrétiens de cette ville représentaient le seul groupe de disciples en dehors de Jérusalem beaucoup mieux que si l'Église avait déjà essaimé dans toutes les directions. La présence de croyants à Damas a tenu sans doute à quelque circonstance particulière, elle ne suppose pas nécessairement une mission organisée. Ceci nous transporte aux tout premiers temps du christianisme[1].

1. La date du martyre d'Étienne dans lequel Paul a peut-être joué un rôle (voir p. 186 s.) n'est pas connue. Renan (*Les Apôtres*, p. 141 s.) et Hausrath (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, *II*², Heidelberg, 1875, p. 347) pensent qu'il faut le placer en 36 ou 37, alors que Pilate ayant été suspendu par le légat de Syrie Vitellius, Marcellus exerçait l'intérim du gouvernement de Judée avant la nomination de Marullus, mais Étienne a péri au cours d'une émeute et un tel mouvement, né d'une explosion de fanatisme, n'est pas plus invraisemblable sous le rude gouvernement de Pilate que sous l'administration plus douce de Marcellus.

Nous savons par le livre des Actes (9,23-26) et surtout par le témoignage de Paul lui-même (*II Cor.*, 11,32-33), que l'ethnarque du roi Arétas fit garder les portes de Damas pour l'arrêter et qu'on le fit descendre par une corbeille le long des murailles et que c'est ainsi qu'il parvint à s'enfuir. Cet incident n'a pas dû précéder le voyage de Paul en Arabie (*Gal.*, 1,17) car il serait étrange que l'apôtre se soit rendu dans le pays des Nabatéens au moment précis où il venait d'échapper avec peine à leurs embûches et qu'il ait ensuite pu revenir à Damas sans y être inquiété. La fuite de Damas se place donc à la veille de la première visite de Paul à Jérusalem, la troisième année qui suivit sa conversion. On a conjecturé, mais d'une manière que le silence de Josèphe rend déjà assez hypothétique, que la ville de Damas avait été quelque temps sous la domination d'Arétas vers 36 ou 37 pendant ou avant la campagne de Vitellius[1].

Schwartz[2] a montré que cette hypothèse,

1. Par exemple Schürer, *Gesch.*, *I*, p. 737, *II*, p. 82, n. 42. Blass (*Acta Apost.*, ed. phil., p. 119) va même jusqu'à admettre que Damas a été entre les mains des Nabatéens à partir de 85 avant J.-C. Contre cette théorie, voy. Schürer, *Gesch.*, *I*, p. 734, *II*, p. 118 s.

2. *Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis, Nachr. d. kgl. Ges. d. Wiss. z. Goettingen, Phil.-Hist. Kl.*, 1906, p. 367 s.

suggérée par le fait que les deux empereurs Caligula et Claude sont les seuls dont l'effigie ne figure pas sur les monnaies de Damas, était très fragile. Il serait incompréhensible que la ville ait été volontairement cédée à Arétas. Quant à l'idée d'une campagne malheureuse qui l'aurait fait perdre aux armées impériales, elle n'est guère admissible car la défaite qu'il faudrait supposer aurait difficilement pu être passée sous silence par les historiens. D'ailleurs, si Damas avait appartenu aux Nabatéens, l'ethnarque aurait pu faire arrêter Paul dans la ville même et n'aurait pas eu besoin de préparer un guet-apens dans lequel l'apôtre devait tomber dès qu'il franchirait les portes. Il faut se représenter, comme l'admettent divers auteurs[1], que l'ethnarque d'Arétas était, non pas le gouverneur de la ville, mais le chef national des Arabes qui y résidaient, ce qu'en langage moderne, on appellerait un consul général, ou bien le chef d'une bande de nomades qui campait aux portes de Damas pour tenter de s'emparer de Paul quand il en sortirait.

La seule conclusion à tirer du passage où

1. O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*[2], Freiburg i. B., Leipzig, 1895, p. 97; Zahn, *Einl.*, *II*, p. 632; *Zur Lebensgeschichte des Paulus*, *N. k. Z.*, *XV*, 1904, p. 36 s.; Clemen, *I*, p. 83.

Paul mentionne sa fuite de Damas c'est qu'il a quitté cette ville avant 40, date de la mort d'Arétas[1]. S'il a été de là directement à Jérusalem, comme paraissent le dire les Actes, la conversion ne pourrait, en tout cas, pas être postérieure à 37, conclusion qui n'a guère de portée mais qui cependant écarte les opinions extrêmes, comme celles d'Anger et de Renan, qui la mettent en 38, de Mac Neile qui la fixe à 39 et de Stolting qui la fait descendre jusqu'à 40.

Paul a mis sa conversion en relation étroite avec la résurrection de Jésus et l'a attribuée à une apparition du Christ glorifié (*I Cor.*, 9,1) qu'il assimile entièrement à celles que les autres apôtres ont eues avant lui et dont il fait la dernière de la série (*I Cor.*, 15,8). Il a donc eu le sentiment que sa conversion marquait le terme des apparitions du ressuscité[2]. Si nous savions quelle durée l'ancienne Église attribuait à la période des apparitions, nous aurions par là une donnée précise sur la date de la conversion de Paul par rapport à la mort de Jésus. Malheureusement l'ancienne Église n'a pas laissé sur ce point de tradition homogène. Luc (24,50)

1. Schürer, *Geschichte, I*, p. 736.

2. Sur cette question voir Harnack, *Chronologische Berechnung des « Tags von Damaskus »*.

place l'ascension le jour même ou le lendemain de la résurrection. Les Actes, dans un passage certainement interpolé et qui représente une des parties les plus jeunes du livre (1,3 cf. *Intr., III*, p. 155 s.), donnent la tradition qui a prédominé dans la suite et assignent aux apparitions une durée de quarante jours. Il n'est pas douteux qu'elle ait été fixée pour des raisons d'ordre allégorique et spéculatif. Les quarante jours qui s'écoulent entre la résurrection et l'ascension sont une préparation à la messianité glorieuse comme les quarante jours de la tentation au désert précèdent le début de l'activité messianique terrestre. Irénée (*Adv. Haer.*, I, 30,14. Cf. 3,2) atteste que les Ophites et les disciples du valentinien Ptolémée assignaient à la période des appartitions une durée de dix-huit mois. Il peut s'agir là soit d'une donnée empruntée à la tradition, soit d'un chiffre établi par une construction spéculative.

La première explication se recommande du fait que l'Ascension d'Ésaïe qui n'est pas un livre hérétique mais un livre ecclésiastique du IIe siècle contient la même donnée[1]. Dans la

1. HARNACK, *Chron. Berechn.*, p. 678. L'idée de chercher dans l'Ascension d'Ésaïe une indication sur la période écoulée entre la résurrection de Jésus et la conversion de Paul se trouve pour la première fois dans le livre d'un professeur de

Vision il est dit à Ésaïe : « Et quand il (le Fils de l'Homme) aura dépouillé l'ange de la mort, il ressuscitera le troisième jour et demeurera dans ce monde 545 jours[1]. » Le fait qu'une tradition gnostique et une tradition ecclésiastique contiennent la même donnée oblige à faire remonter leur source commune à une date antérieure à celle où le mouvement gnostique s'est séparé du courant général de la vie de l'Église.

Enfin, des gnostiques coptes du IIIe siècle ont assigné une durée de douze ans aux relations de Jésus ressuscité avec ses disciples (HARNACK, *Chron. Berechn.*, p. 677). La date à laquelle apparaît cette tradition et l'évident intérêt qu'avaient les gnostiques à prolonger, autant que possible, la période pendant laquelle Jésus avait pu communiquer à certains disciples des enseignements secrets, rend très vraisemblable l'hypothèse formulée par Harnack d'après laquelle cette tradition ne serait que la transposition de celle qui fixait à douze années le temps

Riga, F. WESTBERG, *Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage*, Leipzig, 1911, p. 50. Harnack s'est abstenu d'indiquer qu'il reprenait dans son étude de 1912 une idée émise par le savant russe.

1. *Asc. És.*, 9, 16. 1 an (365 jours)+6 mois ($6\times30=180$) $=545$.

du séjour des apôtres à Jérusalem après la mort de Jésus[1].

De ces diverses traditions sur la période des apparitions, celle qui lui assigne une durée de dix-huit mois est la seule qu'il soit malaisé d'expliquer soit par la transformation d'autres traditions, soit par des raisons d'ordre allégorique ou théologique. Elle paraît donc être la plus ancienne. Harnack (*Chron. Berechn.*, p. 678 s.) estime qu'elle a son origine dans le souvenir du temps qui s'était réellement écoulé entre la résurrection et la conversion de Paul considérée comme la dernière en date des apparitions du ressuscité. La conclusion est un peu hâtive. Il y a cependant, dans les considérations que fait valoir Harnack, une indication qui mériterait d'être retenue si elle était confirmée par ailleurs[2]. Nous croyons que c'est précisément le cas : Si l'on prend pour point de départ la date de la conférence de Jérusalem et si l'on essaye de

1. Harnack, *Chron. Berechn.*, p. 678 ; von Dobschütz, *Das Kerygma Petri*, Leipzig, 1893, *T. U.*, *XI*, 1, p. 52 s., 136 s.

2. A l'appui de cette détermination de la date de la conversion, Westberg a fait remarquer à Harnack que, dans les *Excerpta latina Barbari*, la conversion est mise huit mois après l'ascension. On pourrait supposer que l'original grec de cette notice portait MHN III et non MHN H. (Harnack, *Mission*, *I*, p. 55 n. 6.).

remonter en arrière on arrive à une détermination de l'époque de la conversion de Paul qui s'accorde avec celle que nous venons d'indiquer.

II. — La conférence de Jérusalem

La conférence de Jérusalem[1] à laquelle Paul assista, quatorze ou dix-sept ans après sa conversion (*Gal.*, 2, 1 s.), peut être datée avec une précision très grande. Le récit déformé qui en est donné dans *Actes*, 15 est, nous l'avons vu, parallèle à celui d'*Actes*, 11-12 au milieu duquel est intercalé le récit de la persécution d'Hérode. Celle-ci n'a précédé que de très peu la mort du roi et l'imagination populaire a vu, dans la disparition soudaine du persécuteur, le châtiment des mesures qu'il avait prises (*Actes*, 12, 1-24). Hérode étant mort en mars 44, la persécution doit dater de janvier ou février de cette même année. Le départ de Paul et de Barnabas pour Jérusalem étant raconté dans *Actes*, 11,30 avant la persécution et leur retour à Antioche étant placé (*Actes*, 12,25) après la persécution, on doit supposer que le rédacteur des Actes a voulu marquer, par la disposition donnée à son récit, qu'il y avait eu un rapport

1. Sur cette question, voir *Introd.*, *III*, p. 240 s.

chronologique entre la visite de Paul et de Barnabas à Jérusalem et la persécution d'Hérode.

La réalité de ce rapport est confirmée par d'autres observations. Nous savons par *Gal.*, 2,9 que Jean[1] et Céphas[2] prirent une part importante à la conférence et l'on peut tenir pour établi (Cf. *Introd.*, *II*, p. 92-102) que Jean périt martyr dans la persécution. Quant à Pierre, il intervient à la conférence comme si sa présence à Jérusalem, à ce moment-là, était la chose la plus naturelle du monde, alors que le *chapitre* 12 (3-17) avait raconté qu'emprisonné par Hérode et miraculeusement délivré, il était parti de Jérusalem sans que son retour soit nulle part rapporté (Schwartz, p. 273).

Il faut ajouter qu'entre la conférence et la persécution il pourrait bien y avoir eu non pas seulement une simple coïncidence mais une relation organique[3]. Les concessions faites aux pagano-chrétiens, l'autorisation qui leur fut finalement accordée de ne pas se faire circoncire, pourraient avoir révélé aux Juifs l'abîme qui

1. Il s'agit bien de l'apôtre et non, comme Schwartz l'avait supposé un moment, de Jean-Marc, cf. *Introd.*, *II*, p. 90 n. 1.

2. Il nous paraît certain que Céphas est bien l'apôtre Pierre contrairement à la thèse soutenue récemment par Lake, *Simon, Cephas, Peter, Harv. Theol. Rev.*, 1921, p. 95-97. Voir là-dessus Lietzmann, *Gal.*, p. 12.

3. Schwartz, p. 283. Cf. Lake, *Earl. Ep.*, p. 34.

séparait d'eux les disciples de Jésus. Il est assez remarquable que Jacques, le frère du Seigneur, qui resta jusqu'à sa mort un strict observateur de la Loi, ne paraît pas avoir été inquiété à ce moment-là. Nous pouvons donc considérer que la conférence de Jérusalem date des premiers mois de 44, ou peut-être des derniers de 43[1].

Dans l'épître aux Galates, Paul raconte qu'il est venu à Jérusalem pour un séjour de quinze jours, trois ans après sa conversion (1,18). Comme l'a suggéré Loisy et comme Caspari l'avait déjà indiqué avant lui, l'expression « trois ans après » peut n'être pas d'une mathématique exactitude[2]. Paul veut dire simplement « la troisième année après sa conversion » et il se peut qu'au moment de sa venue à Jérusalem, quelques mois aient manqué aux trois années révolues. Schwartz (p. 274) va plus loin

1. On a proposé pour la conférence de Jérusalem les dates suivantes : 43-44 (Schwartz), 44 (Kellner, Loisy, Wellhausen), 45 (Mac Giffert), 46 (O. Holtzmann), 47 ou 46 (Harnack), 47 (Bacon, Neteler), 48 (Appel, Clemen, Lietzmann, V. Weber, Wandel), 49 (Bartlet, Belser, Brassac, Findlay, Mac Neile, Prat, Turner), 50 (Ramsay), 50-51 (Steinmann, Wohlenberg), 50-52 (Hœnnike), 51 Bornemann, Cornely, Farrar, Lightfoot, Renan), 52 (Jülicher, Keim, Sabatier, B. Weiss, Zahn).

2. Caspari, *Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi*, Hamburg, 1869, p. 42 ; Loisy, *R. H. L. R.*, 1911, p. 506.

encore et fait remarquer que, dans l'usage antique, μετὰ τριὰ ἔτη veut dire la troisième année, celle qui sert de point de départ étant comprise. On peut donc admettre que le premier voyage à Jérusalem a eu lieu deux ou trois ans après la conversion. Paul dit encore : « Ensuite, après quatorze ans[1], je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabas » (*Gal.*, 2,1). C'est de la conférence de Jérusalem qu'il est question en cet endroit. Il y a incertitude sur ce qui sert de point de départ à Paul. On peut, sans hésiter, écarter l'opinion de ceux qui pensent, avec Eusèbe (cf. SIEFFERT, p. 78), que les quatorze années partent de l'ascension ou, avec Wieseler (cf. SIEFFERT, p. 81), de la date donnée par Luc (3,1) pour le début du ministère de Jésus. Il est clair que le point de départ ne peut être qu'un fait mentionné par Paul dans son récit, mais est-ce le premier voyage ou bien la conversion? La première opinion[2] a pour elle —

1. Quelques auteurs (BALJON, MICHELSEN, SCHJOTT, MAC NEILE, LAKE (*The Date of Herode's Marriage and the Chronology of the Gospel*, *Exp. Times*, 1912, L, p. 462-477), reprenant une ancienne conjecture de HUGO GROTIUS ont proposé de corriger δεκατεσσάρων en τεσσάρων. C'est une conjecture que rien n'autorise. (Cf. SIEFFERT, p. 77 et ZAHN, *Gal.*, p. 76.)

2. SIEFFERT, p. 78 ; HARNACK, *Chronologie*, *I*, p. 237 ; *Chron. Berechn.*, p. 676, n. 5 ; CLEMEN, *I*, p. 40 ; LIETZMANN, *Gal.*, p. 9.

sans que pourtant ce soit un argument décisif — la forme même de la phrase et l'allusion très nette au premier voyage que contiennent les mots « Je montai de nouveau... ». A l'appui de la seconde[1], on peut faire valoir que dans tout ce passage, la pensée de Paul est dominée par l'idée de sa conversion et par la préoccupation de montrer qu'elle a été la seule source de son apostolat et de son Évangile. Aucune de ces deux argumentations n'est réellement décisive et il faut reconnaître que, théoriquement, le texte de l'épître aux Galates permettrait de placer la conférence de Jérusalem aussi bien dix-sept ans que quatorze ans environ après la conversion de Paul.

Si, l'on part de la date de 44 que nous avons admise pour la conférence de Jérusalem, on voit que, dans la première hypothèse, la conversion se placerait vers 26/27 et dans la seconde vers 29/30. La première de ces dates est exclue puisque Jésus est mort au printemps de 28. Par là se trouve fixée l'interprétation qu'il faut donner de *Gal.*, 2,1 (Schwartz, p. 274).

1. Ramsay, *The pauline Chronology*, dans *Pauline and other Studies in early Christian History*, London, 1906, p. 365 ; Voelter, *Paulus*, p. 253 ; Hartmann, *Das Verhältnis des Galaterbriefs zum zweiten Korintherbrief*, *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 191 s.

La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduit confirme d'une manière remarquable celle à laquelle nous avons abouti plus haut et permet de considérer que la conversion de Paul doit être mise environ dix-huit mois après la mort de Jésus, c'est-à-dire à la fin de l'année 29[1].

III. — Le séjour de Paul a Corinthe

Paul a séjourné à Corinthe pendant un an et demi. Le témoignage des Actes est formel sur ce point (18,11). Deux indications permettent de déterminer à quel moment, se place ce séjour. A Corinthe, Paul trouve un Juif du Pont, Aquilas et Priscille sa femme qui venaient d'arriver

1. Caspari (*Chron.-geogr. Einl.*, p. 42) avait déjà pensé que la conversion de Paul devait être rapprochée de la mort de Jésus beaucoup plus qu'on ne le fait d'ordinaire. Il avait proposé de la fixer à l'automne de l'an 30, Jésus étant mort au printemps de la même année. On a adopté pour la conversion de Paul les dates suivantes : 29 (O. Holtzmann), pas avant 30 (Wellhausen), 30 (Harnack, Kellner,Neteler), 31 au plus tard (Loisy), 31 (Clemen), 31 ou 34 (Bacon), 31-32 (Bartlet Mac Giffert), 32 (Gilbert, Ramsay [25 janvier], Süskind), 33 ou 35 (Hoennicke), 34 (Bornemann, Cornely, Lightfoot, V. Weber), 34 ou 35 (Lietzmann), 35 ou 32 (Belser), 35 (Jülicher, Keim, Sabatier, B. Weiss, Wendt, Zahn), 35-36 (Turner), 36 (Brassac, Findlay, Prat), 36-37 (Steinmann), 37 (Farrar), 38 (Anger, Renan), 39 (Mac-Neile), 40 (Stölting).

d'Italie parce que Claude avait ordonné à tous les Juifs de quitter Rome (*Actes*, 18,2), Paul s'associe à eux parce qu'il pratiquait le même métier. Son arrivée à Corinthe doit donc se placer peu de temps après l'édit de Claude contre les Juifs[1]. D'autre part les Actes racontent que le départ de Paul de Corinthe a été déterminé par une plainte que les Juifs déposent contre lui devant le tribunal de Gallion, procurateur d'Achaïe[2] (18,12-18).

Que peut-on tirer de ces deux notices?

L'historien Paul Orose († 418) met l'édit contre les Juifs la neuvième année de Claude, soit entre le 25 janvier 49 et le 24 janvier 50[3]. Il se réfère à un texte de Josèphe que nous n'avons pas. Il peut donc ou avoir connu un fragment de l'historien juif qui n'est pas parvenu jusqu'à nous, ou bien avoir puisé à quelque autre source et commis une erreur dans sa référence. C'est ainsi que Harnack (*Chron. Berechn.*,

1. L'historicité de cet édit, cependant attesté par Suétone, (*Vita Claudii*, 25, 4 s.), est contestée par J. Juster (*Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, *II*, p. 171, n. 2). Les raisons qu'il invoque ne semblent pas décisives.

2. Nous avons indiqué (*Introd.*, *III*, p. 274 s.) les raisons qui nous permettent de faire état de ce récit malgré l'opinion de Loisy (*R. H. L. R.*, 1911, p. 142 s.; *Actes des Apôtres*, p. 698 s.) qui y voit une fiction apologétique.

3. *Hist.*, *VII*, 6, 15. *Anno ejusdem nono, expulsos per Claudium Urbe Judaeos, Josephus refert.*

p. 675) a conjecturé que le renseignement en question avait été emprunté par Orose à Julius Africanus. Oscar Holtzmann (*Neut. Zeitgesch.*, p. 127) a observé — et ceci fait apparaître le renseignement donné par Orose sous un jour assez favorable — que jusqu'en 44, Claude s'est montré bienveillant dans sa politique à l'égard des Juifs mais que, de 44 à 50, il paraît avoir été, à leur égard, dans d'autres dispositions. C'est donc entre 44 et 50 que l'édit contre les Juifs se comprend le mieux. On peut donc, jusqu'à preuve du contraire, tenir pour fondée la date de 49 qu'Orose donne comme celle de l'édit contre les Juifs. En tenant compte du délai nécessaire pour l'application de l'édit et pour le voyage d'Italie à Corinthe, Aquilas et Priscille pourraient avoir débarqué à Corinthe au commencement de 50. Paul y serait arrivé peu après.

La date du proconsulat de Gallion est fixée par une inscription de Delphes[1] malheureu-

1. Elle a été publiée par Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montepessulano, 1905, p. 63. Des photographies de l'inscription sont données dans Deissmann, *Paulus* et dans *R. B.*, 1913, p. 36-37. Pour la bibliographie, voir notre *Essai sur la chronologie paulinienne*, *R. H. R.*, *t. LXV*, 1912, p. 285. Nous citerons seulement ici les deux études de Babut, *Le proconsul Gallion et Saint Paul*, *R. H. L. R.*, 1911, p. 139-142 et de Deissmann, *Paulus*, p. 159-177.

sement mutilée qui contient une lettre de Claude aux Delphiens et dans laquelle Gallion est mentionné comme proconsul.

Le début de ce texte est ainsi conçu :

Τιβέρ[ιος Κλαύδιος Κ]αῖσ[αρ Σεβαστ]ὸς Γ[ερμανικός[1]
[δημαρχικῆς ἐξου]
σίας [τὸ ιϐ′ αὐτοκράτωρ τ]ὸ κς′ π[ατὴρ π]ατρίδ[ος] . . .

et un peu plus loin on lit (l. 5-6) :

[Λούκιος Ἰού]
νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κα[ὶ ἀνθύ]πατος [τῆς Ἀχαίας].

Gallion était donc proconsul au moment où ce texte fut écrit. La date n'est fournie que par ce détail que Claude porte pour la XXVI^e^ fois le titre d'*imperator* (l'indication relative au pouvoir tribunicien est une restitution conjecturale). La XXVI^e^ acclamation impériale est certainement antérieure au 1^er^ août 52, date de l'inauguration de l'*Aqua Claudia* (Frontin, *de aquis*, 1, 13), au moment de laquelle Claude est *imperator XXVII* (*C. I. L.*, *VI*, 1256). Depuis quand portait-il ce titre? Dans une inscription de la ville de Kys en Carie (*Bull. Corresp. hellén.*, *XI*, 1887, p. 306 s.), Claude est à la fois tribun pour la XII^e^ fois et *imperator XXVI*. Cette inscription est postérieure au

1. Deissmann (*Paulus*, p. 166) propose d'ajouter ici ἀρχιερεὺς μέγιστος.

25 janvier 52 (date à laquelle Claude commence la douzième année de son tribunat) et antérieure au 1er août 52 (date à laquelle il porte le titre d'*imperator XXVII*). Mais de là ne ressort pas directement la date à laquelle Claude a reçu la XXVIe acclamation impériale. S'il en porte le titre dans la première moitié de 52, rien ne prouve qu'il ne l'ait pas déjà reçu en 51. L'hypothèse est cependant peu vraisemblable, car à l'année 51 se rapportent déjà les XXIIe, XXIIIe, XXIVe et peut-être XXVe acclamations[1]. L'histoire militaire de l'année 52 semble appeler au moins deux acclamations impériales. Il est infiniment probable que la XXVIe tombe en 52 et, comme les opérations militaires commençaient au printemps, elle date vraisemblablement du second trimestre de cette année (Babut, *R.H.L.R* 1911, p. 141). Gallion a donc été, sans doute, proconsul en 52, on peut même dire au printemps de 52.

Mais ici, il importe de serrer la question de plus près. Les gouverneurs de provinces n'entraient pas en fonctions au 1er janvier mais au printemps. Dès lors, le fait que Gallion était proconsul au printemps de 52 est susceptible d'une double interprétation.

1. Liebenam, *Fasti Consulares Imperii Romani*, Bonn, 1909 (*Kleine Texte*, nº 41-43), p. 104.

Gallion a été proconsul ou bien du printemps de 51 à celui de 52[1], ou bien du printemps de 52 à celui de 53[2]. Mommsen[3] indique comme terme normal du changement des magistrats provinciaux la date du 1er juillet, mais il ne s'agit là que d'une date théorique. Chaque magistrat entrait en fonctions dès son arrivée dans sa province et conservait ses pouvoirs jusqu'à la venue de son successeur[4]. En 25, Tibère avait décidé que les nouveaux magistrats devraient quitter Rome avant le 1er juin (Dion, 57,14). En 42, Claude avait fixé la date du 1er avril (Dion, 60,11) à laquelle il substitua, l'année suivante, celle du 13 avril (Dion, 60,17). Cette disposition était encore en vigueur au début du proconsulat de Gallion, son entrée en fonctions doit donc être fixée au début de mai.

Y a-t-il quelque indication qui permette de conjecturer si la lettre de Claude a été écrite au début ou à la fin du proconsulat de Gallion? La seconde hypothèse a pour elle que la mention de Gallion, dans une lettre par laquelle

1. C'est l'interprétation de Babut, Clemen, Jalabert, Ramsay, etc.

2. C'est l'interprétation de Deissmann.

3. *Le droit public romain*, trad. P. Girard, Paris, 1893, *III*, p. 294.

4. Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1886, p. 203 n. 2.

Claude accordait ou reconnaissait certains privilèges aux Delphiens, rend assez vraisemblable sa participation aux négociations qui ont précédé la décision impériale. Dans ces conditions la lettre de Claude ne pourrait dater des premiers mois du proconsulat de Gallion[1]. Si la lettre date de la fin du proconsulat, on est obligé d'admettre que Claude a reçu le titre d'*imperator XXVI* dès les premiers mois de la campagne de 52, en tout cas avant le début de mai. Il n'y a pas là une difficulté insurmontable. Ce n'est en effet que par conjecture que la XXVI[e] acclamation impériale est attribuée à l'année 52. Si elle n'appartient pas à l'année 51, elle est en tout cas du début de 52.

La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduit est que Gallion a été proconsul d'Achaïe de mai 51 à mai 52[2]. Il faut ajouter qu'il n'est pas strictement impossible que ces dates doivent être retardées d'une année.

1. A cela s'ajouterait un argument très fort si l'on pouvait tenir pour exacte la restitution des lignes 5-6 par Deissmann (*Paulus*, p. 166) : [Καθὼς Λούκιος Ἰού]νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κ[αὶ ἀνθύ]πατος [τῆς Ἀχαίας ἔγραψεν]. L'intervention certaine de Gallion avant l'envoi de la lettre de Claude à Delphes empêcherait absolument de mettre la lettre au commencement de son proconsulat.

2. C'est aussi la conclusion à laquelle arrive Ed. Meyer, *Ursprr. u. Anf.*, *III*, p. 37.

Quel parti peut-on tirer de cette conclusion pour la fixation de la chronologie paulinienne? Paul a quitté Corinthe pendant le proconsulat de Gallion, c'est-à-dire entre le printemps de 51 et celui de 52. Il reste donc un flottement de près d'une année ; est-il possible de l'éliminer?

Plusieurs auteurs[1] pensent que l'épisode se place au début du gouvernement de Gallion et que les Juifs profitent de l'entrée en fonctions d'un nouveau proconsul qui est, ou qu'ils supposent, peu au courant de la situation, pour essayer de lui arracher une condamnation contre Paul. Mais la manière un peu particulière dont l'épisode est introduit pourrait fort bien être attribuée à une maladresse de rédaction qui fait que le récit sur Gallion ne vient qu'après la notice relative à la durée du séjour de Paul à Corinthe. Si l'auteur des Actes avait eu la pensée qu'on lui prête, ne l'aurait-il pas marquée par l'emploi d'un autre verbe que ἔτος[2]?

On peut cependant conjecturer que c'est en automne, par conséquent dans l'automne de 51, que Paul a dû quitter Corinthe. Il passe peu

1. O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 132 ; Bachmann, *I. Cor.*, p. 8 ; Deissmann, *Paulus*, p. 161 ; Harnack, *Chron. Berechn.*, p. 674 ; Knopf, *Probleme der Paulusforsch.*, p. 13.

2. Preuschen, *Apgesch.* (Lietzmann, *Hdb. z. N. T.*, *IV.*, 1), p. 113.

après à Éphèse et promet d'y revenir parce qu'il ne peut, comme le lui demandent les Juifs, y prolonger son séjour (*Actes*, 18, 19-21). Deux raisons ont pu le déterminer à hâter son voyage. Ou bien il a tenu à être à Antioche pour une fête, ou bien il a voulu y être arrivé avant que la saison ne fût devenue par trop défavorable aux voyages. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable car l'expression employée à propos du séjour à Antioche (*Actes*, 18,23) ne suppose pas que Paul ait eu, pour y venir, une raison particulière comme la célébration d'une fête. Il est probable que Paul est venu passer l'hiver à Antioche ; ce serait donc dans l'automne de 51 qu'il y serait venu.

L'arrivée de l'apôtre à Corinthe doit être placée dix-huit mois avant l'automne 51, c'est-à-dire au printemps de 50. Cette date s'accorde bien avec la rencontre que Paul fait à Corinthe de Priscille et d'Aquilas chassés de Rome par l'édit de 49.

IV. — Le rappel de Félix

Il y a sur un dernier point un synchronisme entre l'histoire de Paul et l'histoire générale. Nous savons que, deux ans après l'arrestation

de l'apôtre[1], Félix fut remplacé comme gouverneur par Portius Festus. A quelle date se place le rappel de Félix? Sur ce point deux opinions sont en présence. La plupart des historiens pensent à 59 ou à 60. Quelques-uns estiment qu'il faut remonter jusqu'à 55 ou 56[2].

La seule donnée directe que nous possédions est celle de la chronique d'Eusèbe (édit. Schœne, Berlin, 1875, p. 152 s.). La recension arménienne met le rappel de Félix la quatorzième année de Claude, la dixième d'Agrippa, soit en 54. Il y a certainement ici quelque confusion puisqu'Eusèbe lui-même (*H.e.*, II, 22,1) dit que Festus fut envoyé par Néron. Le remaniement de la chronique d'Eusèbe par Jérôme donne comme date du rappel de Félix la deuxième année de Néron et la douzième d'Agrippa (55/56). Harnack (*Chronologie*, *I*, p. 233 s.) estime cette date exacte et fait remarquer que Schürer (*Gesch.*, *I*, p. 583 n. 47) de qui l'autorité pour l'histoire du peuple juif au temps de Jésus est très grande, recon-

1. C'est l'interprétation qui nous paraît la plus probable de διετίας δὲ πληρωθείσης de *Actes*, 24, 27. Cf. Maurice Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, *R.H.R.*, t. LXV, p. 329.

2. Par exemple, V. Weber, *Kritische Geschichte der Exegese des neunten Kapitels des Römerbriefs*, Diss. Wurzburg, 1889, p. 182 s.; Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 233 s.; Wellhausen, *Noten z. Apgesch.*, p. 8 s.; Schwartz, p. 285 s.

naît fondées les dates données par Eusèbe pour les gouverneurs de Palestine et que rien n'autorise à faire, comme lui, exception seulement pour Félix et Festus. Schürer[1] a fait sur ce point une réponse détaillée dont nous pouvons nous borner à indiquer le sens. Il démontre que les dates données par Eusèbe pour la période considérée sont, ou bien purement et simplement tirées des œuvres de Josèphe, ou bien, là où Josèphe ne fournit pas de renseignements précis, combinées assez librement d'après telle ou telle indication de son récit. Nulle part il n'y a lieu, d'après lui, de conjecturer, comme on l'a fait parfois, qu'Eusèbe ait disposé d'une source particulière, de la Chronique de Juste de Tibériade par exemple. On est donc en droit de considérer les renseignements qu'il fournit comme fondés là où ils répondent à des indications fournies par Josèphe et de les rejeter quand ils sont, comme c'est le cas pour le rappel de Félix, des conjectures ou des combinaisons.

Cette explication de Schürer a été complétée par Erbes[2] qui a essayé de rendre compte de

1. *Zur Chronologie des Lebens Pauli*, *Z. f. wiss. Th.*, 1898, p. 21 s. Cf. *Gesch.*, *I*, p. 578.

2. *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römische Denkmäler, Kritische Untersuchungen*, Leipzig, 1899 (*T. U.*, *N. F.*, *IV*, 1), p. 27.

l'origine de l'indication donnée par Eusèbe. Il estime que, dans ses sources, l'indication était datée d'après les années du règne d'Agrippa, or, comme ces années ont été comptées d'après deux systèmes entre lesquels il y avait une différence de cinq années (SCHÜRER, *Geschichte*, *I*, p. 589 n. 7), il est facile de se représenter comment une erreur s'est introduite dans l'établissement du synchronisme entre les années de Néron et celles d'Agrippa.

Harnack[1] remarque que, d'après Josèphe (*Ant. Jud.*, XX, 8,9), Félix fut, après son rappel, accusé devant Néron par les Juifs et qu'il ne dut son acquittement qu'à l'influence de son frère Pallas. Celui-ci fut disgracié peu avant le jour où Britannicus devait avoir quatorze ans (TACITE, *Ann.*, XIII, 14,15), soit avant le 13 février 55[2]. L'intervention de Pallas en faveur de son frère serait donc antérieure à février 55. En admettant avec Harnack (*Chronologie*, *I*, p. 238) une erreur d'un an chez Tacite, on aurait une indication qui concorderait avec celle d'Eusèbe. Schürer (*Z. f. wiss. Th.*, 1898,

1. *Chronologie*, I, p. 235. Le même argument avait déjà été indiqué par V. WEBER (*Krit. Gesch.*, p. 182 s.) et par O. HOLTZMANN (*Neut. Zeitgesch.*, p. 129).

2. D'après SUÉTONE (*Vita Claudii*, 27) Britannicus était né deux jours après l'avènement de Claude, soit le 13 février 41.

p. 39, cf. Erbes, p. 18) objecte qu'il n'y a aucune raison d'admettre ce flottement d'un an chez Tacite et qu'entre l'avènement de Néron (13 octobre 54) et la chute de Pallas (avant le 13 février 55), on ne peut faire tenir la partie du gouvernement de Félix qui, d'après Josèphe, tombe sous le règne de Néron, le rappel de Félix, son retour, la plainte des Juifs contre lui et l'intervention de Pallas en sa faveur. On pourrait en conclure avec Schürer (*Gesch., I*, p. 578 ; *Z. f. wiss. Th.*, 1898, p. 39) que, même après sa chute, Pallas a conservé assez d'influence pour pouvoir intervenir efficacement en faveur de son frère[1], ou plutôt, avec Schwartz (p. 286), que Pallas n'est pas en réalité intervenu. Le récit de Josèphe représenterait alors, comme l'a pensé Erbes (p. 17), une hypothèse imaginée par les Juifs pour s'expliquer l'échec de leur plainte.

Kellner[2] a proposé d'admettre que Félix

1. Meyer (*Urspr. u. Anf., III*, p. 53) fait remarquer que d'après Tacite, *Ann.*, XIII, 23, Pallas aurait réussi en 55 à faire écarter une plainte déposée contre lui et contre Burrus et que, jusqu'à la fin de sa vie, il resta en possession de sa grande fortune, ce qui prouve que sa disgrâce ne l'avait pas privé de toute influence.

2. Kellner, *Die römischen Statthalter von Syrien und Judaea zur Zeit Christi und der Apostel, Z. f. kath. Th.*, 1888, p. 638.

n'avait pas été, à proprement parler, rappelé par Néron mais que ses pouvoirs n'avaient pas été renouvelés à la mort de Claude. Il est vrai qu'en théorie, les pouvoirs d'un gouverneur prenaient fin à la mort de l'empereur qui l'avait nommé[1], mais cette disposition n'a pas été appliquée à Félix et ses pouvoirs ont été renouvelés par Néron puisqu'au témoignage formel de Josèphe (*Ant. Jud.*, XX, 8,1 ; *De Bel. jud.*, II, 13,1), il a gouverné sous cet empereur.

Schwartz (p. 286), sans aller aussi loin, pense que l'avènement de Néron a mis fin à la faveur dont les affranchis avaient joui sous Claude et que Félix, en particulier, fut entraîné dans la chute de Pallas. Pour expliquer comment il se fait que, malgré cela, Josèphe raconte la majeure partie du gouvernement de Félix sous Néron, Schwartz (p. 285) admet que Josèphe place sous le règne de Néron la majeure partie de son récit sur Félix parce qu'il devait, à cet endroit, relater le rappel de Félix par Néron. L'explication est peu vraisemblable car, même sans attribuer à Josèphe une préoccupation d'entière rigueur chronologique, il est difficile

1. Hirschfeld, *Untersuchungen auf dem Gebiet der römischen Verwaltungsgeschichte*, Berlin, 1877, *I*, p. 248, 256, 268; Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Berlin, 1887, *II*, p. 235 s.

de penser qu'il ait mis sous le règne de Néron ce qui s'était passé sous celui de Claude.

Félix a donc gouverné un certain temps après la mort de Claude. Son rappel ne peut être placé trop près de l'avènement de Néron car, deux ans auparavant, le tribun qui avait arrêté Paul lui avait dit : « N'es-tu pas cet Égyptien qui, ces derniers temps, a soulevé et emmené au désert 4.000 sicaires? » (*Actes*, 21,38). Or, d'après Josèphe (*Ant. jud.*, XX, 8,4-6. *De Bel. jud.*, II, 13, 1-5), l'émeute de l'Égyptien se place sous Néron et pas tout à fait au début de son règne (Schürer, *Gesch.*, *I*, p. 579).

La date extrême au-delà de laquelle il est impossible de descendre résulte du fait que le second successeur de Félix, Albinus, est arrivé en Palestine, au plus tard, dans l'été de 62 et qu'on peut évaluer, d'après les événements racontés (Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, 8, 9-11), la durée du gouvernement de Festus, au minimum à deux ans (Schürer, *Gesch.*, *I*, p. 579).

Schürer (*Gesch.*, *I*, p. 579) estime qu'il ne faut pas remonter beaucoup plus haut que la date de 60, car, deux ans avant le rappel de Félix, Paul comparaissant devant lui, dit qu'il est gouverneur « depuis bien des années » (*Actes*, 24,10). En 58, il l'aurait été depuis six ans. L'argument n'est pas décisif car, même en admet-

tant que les propres paroles de Paul aient été conservées, la phrase visée est évidemment une précaution oratoire et une formule de politesse dont il convient de ne pas trop presser les termes[1]. Cette parole se comprend aussi bien en 56, après quatre ans de gouvernement, qu'en 58 après six ans.

Pour l'année 60, Erbes (p. 22) a encore fait valoir que c'est cette année-là que Corbulon devint légat de Syrie et que le gouverneur de Judée semble parfois avoir été changé en même temps que son chef. Il n'y a pas là plus qu'une hypothèse.

On peut donc, sans qu'il soit possible de préciser davantage, considérer que Félix a dû être rappelé en 58, en 59 ou en 60[2]. On peut hypo-

1. V. Weber (*Krit. Gesch.*, p. 188) pense que Paul pourrait faire allusion au temps que Félix avait passé en Palestine avant d'être gouverneur de Judée, soit comme gouverneur de Samarie, soit dans l'armée. Schwartz (p. 294, n. 2) fait remarquer qu'on aimait à introduire dans les prologues des termes où se trouvait la racine πολ. Il en cite, entre autres, trois exemples dans le Nouveau Testament : *Lc.*, 1, 1. *Actes*, 24, 3. *Héb.*, 1, 1.

2. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 41, 53) croit même qu'il faut ne mettre le rappel qu'en 61. Il donne à l'appui de cette opinion l'argument suivant : nous savons que Josèphe fut envoyé en 63 en députation à Rome pour obtenir la liberté de quelques prêtres que Félix y avait envoyés comme prisonniers (Josèphe, *Vita*, § 13 ss.). On ne comprendrait pas, pense Meyer, que les Juifs aient attendu plusieurs années

thétiquement adopter la date intermédiaire de 59 en laissant ouverte la possibilité d'un flottement d'une année dans les deux sens.

après le rappel de Félix pour intervenir en faveur de ses victimes. L'argument ne nous semble pas décisif car il se pourrait bien que ces prêtres n'aient pas seulement été les victimes de l'arbitraire de Félix puisque l'intervention de Poppée fut nécessaire pour obtenir leur libération.

CHAPITRE III

LA JEUNESSE ET LA FORMATION

I. — Origine de Paul, son nom, sa situation juridique, sa famille.

On sait que, dans les textes du Nouveau Testament, l'apôtre est désigné successivement par les noms de Saul et de Paul. Krenkel (p. 20 s. Cf. Schwartz, *G. G. A.*, 1911, p. 665) a contesté qu'il ait jamais porté le premier qui était peu usité parmi les Juifs, parce qu'il évoquait le souvenir du roi qui avait désobéi à Samuel et persécuté David. Ce nom, pense-t-il, est aussi peu vraisemblable dans une famille juive que le seraient, dans une famille chrétienne, ceux d'Hérode, de Caïphe ou de Judas. Saul serait, d'après lui, une sorte de quolibet par lequel les chrétiens désignaient le persécuteur du Messie davidique. Cette théorie nous paraît se heurter à diverses objections. Avant d'être rebelle, Saül avait été l'élu de Yahweh et il n'y a aucune invraisemblance à ce qu'une famille qui se vantait d'appartenir à la tribu de Benjamin, ait

donné à un enfant le nom du seul roi d'Israël qui en soit issu (ZAHN, art. *Paulus*, *R. E.*, XV, p. 70 ; J. WEISS, *Urchr.*, p. 130). Si Saul avait été un quolibet désignant le persécuteur, on devrait trouver ce nom sous la forme Σαούλ et non sous la forme Σαῦλος. On ne comprendrait pas qu'il se trouve dans le livre des Actes, non seulement avant la conversion, mais un certain temps encore après.

Le nom de Paul apparaît, pour la première fois, dans l'épisode de la conversion du proconsul Sergius Paulus (*Actes*, 13,9). L'exégèse traditionnelle, depuis Origène (*Comm. in ep. ad. Rom., praef.*), Jérôme (*In Phmonem, v.* 1.) et Augustin (*Conf.*, VIII, 4), a cru, bien que ce ne soit pas indiqué dans le texte, que l'apôtre prit le nom du proconsul Sergius Paulus, le premier païen dont la conversion soit rapportée[1]. On invoque l'exemple de Josèphe qui prit de son protecteur impérial le nom de Flavius. Il est vrai qu'un changement de nom était juridiquement possible[2] et Dessau[3] a cité le cas d'un

1. WEIZSAECKER, *Ap. Zeit.*, p. 66 ; BOEHLIG, *Geistesk.*, p. 152 ; MEYER, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 197.

2. MOMMSEN, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 84. On trouvera dans DEISSMANN (*L. v. O.*, p. 123, n. 18), un exemple de changement de nom.

3. DESSAU, *Der Name des Apostels Paulus*, *Hermes*, 45 1910, p. 347 s.

cypriote qui adopta le nom d'un des prédécesseurs de Sergius Paulus, C. Ummidius Quadratus. Cette explication est très hypothétique car si l'apparition du double nom de l'apôtre dans le récit de sa rencontre avec Sergius Paulus avait le caractère qu'on lui prête, il serait surprenant que l'auteur des Actes ne l'ait pas clairement indiqué.

Le fait de porter deux noms, l'un sémitique et l'autre romain, n'est pas isolé et la formule ὁ καὶ qu'on trouve dans *Actes*, 13,9, est courante[1]. Paul aurait pu, au moment où son activité missionnaire abordait le monde gréco-romain, éprouver le besoin de prendre un nom latin et il pourrait avoir adopté celui qu'il choisit parce qu'il ressemblait à son nom sémitique. Il y a plus : en sa qualité de citoyen romain, l'apôtre devait porter un nom romain complet[2]. Ramsay[3] suppose que ce pourrait avoir été, par exemple, Gaius Julius Paulus ou un nom analogue. Cette restitution est entièrement conjecturale et donc sans intérêt. On pourrait plutôt penser avec

1. On en trouvera de nombreux exemples dans Deissmann, *Bibelst.*, p. 182 s.

2. Boehlig, *Geistesk.*, p. 153 ; Juster, *II*, p. 220 ; Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 133.

3. *Pauline and others Studies*, London, 1906, p. 65. Ramsay suppose que Luc n'a pas donné le nom complet parce qu'en tant que grec, il ne s'intéressait pas au nom romain de l'apôtre.

Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 70) que Saul *nomen gentilicum* de l'apôtre lui aurait servi de *nomen*, Paulus serait son *cognomen*, son *praenomen* serait inconnu. S'il en était ainsi ce serait dès son enfance que l'apôtre aurait porté les deux noms de Saul et de Paul, il se serait servi du premier dans ses rapports avec les Juifs et du second dans ses relations avec les Romains.

Paul est né, sans doute, nous l'avons vu, aux environs de l'ère chrétienne, à Tarse en Cilicie[1]. Sa nationalité juive ne paraît pas avoir été mise en doute par ses adversaires[2]. Krenkel (p. 4 s.)

1. Ce fait résulte de trois passages des Actes (9,11 ; 21,39 ; 22,3). Les confirmations que l'on a cru en trouver ne résistent pas à l'examen ou, du moins, se révèlent comme dépendant du témoignage des Actes. C'est ainsi que Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 68) fait valoir qu'après sa conversion Paul séjourne un certain temps à Tarse et que c'est là que Barnabas va le chercher pour le conduire à Antioche (*Actes*, 11,25). Toussaint (*L'apôtre Paul et l'Hellénisme*, Paris, 1921, p. 205) met en avant un fragment des *Acta Pauli* découvert dans les écrits de Cyprien (Harnack, *Patristische Miszellen*, Leipzig, 1899, *T. U.*, *N. F. IV*, 3 b.), où il est dit que Paul revêt « un habit de Tarse » (*Tharsicam vestem*).

2. Krenkel, p. 3. L'opinion contraire est soutenue par Toussaint (*l'Ap. P. et l'hell.*, p. 190) qui s'appuie sur des passages comme *II Cor.*, 11,22 s., *Phil.*, 3,4 s. où Paul se vante de ses privilèges juifs ; mais il paraît bien que, dans ces passages, Paul énonce des faits que ses adversaires connaissaient et ne songeaient pas à contester. L'origine juive de Paul a été niée par les Ébionites qui racontaient que, grec de race, il s'était fait circoncire dans l'espoir d'épouser la fille

a essayé de montrer que le témoignage des Actes sur le lieu de naissance de Paul était sans valeur. Il aurait été déduit du surnom de Ταρσεύς porté par lui, surnom qu'un séjour de quelque durée dans la capitale de la Cilicie suffirait à expliquer. Le surnom serait resté parce que l'apôtre était à Tarse au moment où les chrétiens de Judée entendirent pour la première fois parler de son activité missionnaire (*Gal.* 1,21). Mais il n'est guère vraisemblable que le surnom de Tarsiote ait pu être donné à un homme qui n'aurait fait à Tarse qu'un séjour occasionnel. Semblable hypothèse ne saurait être envisagée que si, par ailleurs, une tradition solide attribuait à Paul un autre lieu d'origine que Tarse. Il est vrai que saint Jérôme, dans son commentaire sur *Phm.*, 23 dit qu'on racontait à Giscala, petite ville de la Galilée, que les parents de Paul en étaient originaires et que, lorsque la province fut dévastée par la main des Romains, et les Juifs dispersés dans le monde entier, ils furent transportés à Tarse ville de Cilicie et que Paul jeune homme (*adulescentulus*)

du grand-prêtre et que, repoussé par elle, il poursuivit le judaïsme tout entier de sa haine (Épiphane, *Haer.*, 30,16.25). Cette accusation s'explique par des raisons dogmatiques sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir aucune tradition historique.

suivit le sort de ses parents[1]. Que peuvent valoir des traditions sur la famille de Paul recueillies au temps de saint Jérôme et ne faut-il pas penser que le désir des gens de Giscala de faire de leur ville un lieu de pèlerinage suffit à les expliquer ? Jérôme parle de la dévastation de toute la province et de la déportation des Juifs en des termes qui font penser aux événements de 69 et non à la répression de la révolte qui suivit la mort d'Hérode le Grand[2]. Krenkel estime que cette inexactitude ne ruine pas entièrement le témoignage des gens de Giscala et il tente de justifier leur affirmation par diverses considérations. La principale est qu'on comprendrait malaisément comment, à un moment où personne ne songeait à contester le témoignage des Actes sur la naissance de Paul à Tarse, aurait pu se constituer une tradition donnant à l'apôtre une autre origine[3], mais il faut remarquer que le

1. La même histoire est reproduite sous une forme plus brève dans le *De viris ill.*, 5, mais Jérôme y emploie le terme de *commigravit* (Dans *In Phm.*, 23 il y a *tanslatos*). Ce désaccord peut faire douter de la solidité de la tradition recueillie par Jérôme.

2. Il faut ajouter que si Paul, jeune homme, avait été emmené en captivité en même temps que ses parents, il n'aurait pu posséder par sa naissance le droit de cité romaine. Cf. Mommsen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 82 n. 4.

3. Zahn (*Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus*, *N. k. Z.*, *XV*, 1904, p. 29) souligne de même l'indépendance du témoignage de Jérôme à l'égard des données du Nouveau Testament.

moment où apparaît cette tradition est celui où l'on commence à s'intéresser aux pèlerinages aux lieux saints. De plus, la tradition relative à Giscala, loin d'être en opposition avec celle qui se rapporte à Tarse, est venue se greffer sur elle. Krenkel et Zahn ajoutent que, dans l'hypothèse de l'origine galiléenne de Paul, il y a certains faits (éducation de Paul à Jérusalem, autorité dont il y a joui, présence dans la ville de son neveu) qui s'expliquent mieux que si l'apôtre était venu de la Diaspora. Zahn (*N. k. Z.*, *XV*, 1904, p. 32) voit même une sorte de disposition providentielle dans l'origine galiléenne de Paul qui l'aurait prédisposé à devenir l'apôtre du galiléen Jésus. Nous ne croyons pas ces considérations décisives puisque le zèle juif de la famille de Paul suffit pour expliquer les faits dont il s'agit.

S'il ne faut pas entièrement rejeter le témoignage de Jérôme[1], tout ce qu'on pourrait en retenir c'est que la famille de Paul se donnait, à tort ou à raison, Giscala comme patrie d'origine[2], mais ceci même ne saurait être considéré comme une donnée au-dessus de toute contestation.

1. Comme le fait Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 312 n. 1.

2. Renan, *Les Ap.*, p. 164 ; Mommsen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 82 n. 4 ; Harnack, *Mission*, *I*, p. 58 n. 1 ; J. Weiss, *Urchr.*, p. 131.

Nous n'avons pas de renseignements directs sur les parents de Paul. Certaines conclusions toutefois peuvent être tirées, d'une part du fait que l'apôtre possédait de naissance le titre de citoyen romain et de l'autre de l'éducation rabbinique qu'il reçut.

Le droit de cité de Paul ressort de deux déclarations qui lui sont prêtées par l'auteur des Actes. A Philippes, il proteste parce qu'on les a fait battre de verges, Barnabas et lui, sans jugement, alors qu'ils étaient citoyens romains (16,37). A Jérusalem, il fait entendre la même protestation devant le tribun qui veut aussi le faire flageller (22,25). A ce propos un dialogue s'engage entre le tribun et lui, au cours duquel Paul déclare que c'est de naissance qu'il possède le droit de cité (22,28). La déclaration de l'apôtre paraît confirmée par la nature même du procès qui est engagé contre lui et par l'appel au tribunal de l'empereur qui le termine.

Cependant, la qualité de citoyen romain a été contestée à Paul[1] parce que, d'après son témoignage même (II *Cor.*, 11,25), il fut trois fois

1. Hausrath, *Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller*, Berlin, 1908, *II*, p. 197 s.; Meyboom, *Het romenisch Burgerrecht van Paulus*, *T. T.*, 1879, p. 73-101, 239-267, 310-336. Des doutes ont aussi été émis par Renan (*St. P.*, p. 526 n. 1) et Overbeck (*Apg.*, p. 266 s., 429 s.).

flagellé alors que ce supplice infamant ne pouvait être infligé aux citoyens romains. Mais il pouvait arriver que la loi ne fut pas respectée[1]. Il semble d'ailleurs que, sans doute dans un esprit de solidarité avec ceux de sa race, Paul, au cours de son activité missionnaire, ait évité de se prévaloir de sa qualité de citoyen romain. L'épisode de Philippes est, à cet égard, sans portée puisque, même si l'on croit devoir retenir le récit des Actes, ce fut seulement après avoir subi la flagellation et non en public que Paul se déclara citoyen romain ; quant au fait de Jérusalem, il convient de remarquer que Paul n'avait plus, à ce moment-là, aucun ménagement à garder à l'égard des Juifs et que s'il s'est alors déclaré citoyen romain, c'était le seul moyen qui lui restait de sauver sa vie et d'éviter une condamnation capitale que le sanhédrin n'aurait pas manqué de prononcer (Loisy, *Actes*, p. 648).

Comment les parents de Paul avaient-ils acquis le droit de cité romaine ? Sur ce point on en est réduit aux conjectures. On sait qu'en 63 avant J.-C., Pompée amena beaucoup d'esclaves juifs à Rome et qu'ils ne tardèrent pas à

1. Schürer, *Gesch.*, *III*, p. 85 n, 24 ; Juster, *II*, p. 15 n. 8, p. 164 n. 2. On en trouvera de nombreux exemples dans Schmiedel, *H. C.*, sur *II Cor.*, 11,25.

être affranchis et à devenir citoyens[1]. En 59 avant J.-C., ils formaient déjà à Rome un groupe influent (CICÉRON, *Pro Flacco*, 28,66). Sous Tibère, 4.000 juifs de Rome étaient en état d'être incorporés dans l'armée (TACITE, *Ann.*, *II*, 25). La famille de Paul descendait-elle d'un des captifs emmenés par Pompée ? Ou bien fût-ce en province, en Cilicie peut-être, qu'un des ancêtres de l'apôtre fut affranchi par son maître et devint citoyen, comme incline à le penser Juster (*II*, p. 15 n. 8)?

Entre ces diverses hypothèses nous sommes hors d'état de nous prononcer. Il n'est d'ailleurs pas certain que les ancêtres de l'apôtre aient été esclaves, car des hommes libres pouvaient aussi devenir citoyens comme ce fut le cas pour Antipater devenu citoyen par la faveur de César et pour la famille de Philon (Cf. JUSTER, *II*, p. 16). Quoi qu'il en soit, le fait que la famille de Paul possédait le droit de cité romaine, empêche de supposer qu'elle était de condition très modeste et qu'elle ait appartenu aux couches les plus humbles de la population[2].

1. Il y avait à Jérusalem une synagogue « des affranchis » (*Actes*, 6,9) qui groupait probablement les descendants de ces anciens esclaves devenus citoyens romains, elle semble avoir été fréquentée par les premiers adversaires des chrétiens.

2. WENDLAND, *Urchr. Litf.*, p. 353. BOEHLIG (*Geistesk.*,

En même temps qu'il était citoyen romain, Paul possédait le titre de citoyen de Tarse (*Actes*, 21,39)[1]. Bien que Dion de Pruse (*Tarsica altera*, 23, p. 322) paraisse supposer que tous les natifs de Tarse possédaient ce droit et bien que l'on ait admis que les Juifs avaient pu le recevoir d'Antiochus Épiphane en 171 avant J.-C., la question de l'origine de ce droit de cité reste obscure (cf. Boehlig, *Geistesk.*, p. 128 s.).

Si la famille de Paul possédait le double droit de bourgeoisie dont nous venons de parler, elle était cependant restée fort attachée au judaïsme. Elle semble avoir conservé avec la Palestine, et notamment avec Jérusalem, des relations assez étroites. Au moment du procès de Paul, les Actes parlent de son neveu qui habite Jérusalem (23,16)[2], enfin c'est à Jérusalem que Paul fut, sinon élevé, du moins instruit. La famille de Paul se vantait d'être de pure race hébraïque et d'appartenir à la tribu de Ben-

p. 133) conjecture, à cause du métier qu'apprit Paul, que son père s'occupait du commerce des étoffes de Cilicie.

1. Sur la possibilité d'un double droit de cité, voir Mommsen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 82 n. 2 ; Schürer, *Gesch.*, *III*, p. 86.

2. Ramsay, *Paulus in der Apostelgeschichte*, Gütersloh, 1898, p. 30) a pensé que, puisque le neveu de Paul fut au courant du projet des pharisiens contre Paul, c'est qu'il appartenait à leur parti. Mais l'épisode du complot paraît assez suspect (cf. *Intr.*, *III*, p. 305 s.) et la personne même du neveu de l'apôtre pourrait s'évanouir avec lui.

jamin (*Phil.*, 3,5). Il est assez douteux qu'aux environs de l'ère chrétienne, une famille juive ait encore été en état de désigner avec quelque certitude la tribu à laquelle elle appartenait. La prétention de la famille de Paul témoigne, au moins, d'une préoccupation de pureté de race significative au point de vue de ses sentiments religieux[1].

Faut-il aller plus loin encore et considérer, comme quelques auteurs l'ont pensé, qu'elle appartenait au parti pharisien? Dans *Actes*, 23,6, Paul s'écrie devant le sanhédrin : « Je suis pharisien, fils de pharisiens ». Ce témoignage doit au moins être retenu comme exprimant les sentiments de l'auteur des Actes sur les relations de l'apôtre avec le parti pharisien. Plusieurs critiques[2] prennent ce texte au pied de la lettre et

1. Par là se trouve écartée l'hypothèse de Forbes (*The Footsteps of St Paul in Rom*, citée d'après Clemen, *I*, p. 107 n. 1) qui, s'appuyant sur *Rom.*, 16,13, pense que la mère de Paul était de race latine et que, devenue veuve, elle était revenue à Rome où elle avait eu un fils, Rufus, d'un second mariage. Les mots « qui est aussi ma mère » dans *Rom.*, 16,13 ne doivent être compris que comme une image.

2. Renan, *Les Ap.*, p. 165; Zahn, *R. E.*, *XV*, p. 69; *Gal.*, p. 59; Harnack, *Mission*, *I* p. 58 n. 1; Prat, *II*, p. 44; Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 131. Zahn (*R. E.*, *XV.*, p. 69; *Gal.*, p. 61 s.) croit que les termes employés dans *Gal.*, 1,15 (ὁ ἀφορίσας) et dans *Rom.* 1,1 (ἀφωρισμένος) seraient des allusions au pharisaïsme de Paul.

entendent que les parents de Paul appartenaient au parti pharisien, ce qui serait confirmé par la déclaration de *Gal.*, 1,14 où Paul affirme qu'avant sa conversion, il était ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων Zahn (*N. k. Z.*, *XV*, 1904, p. 32) trouve dans ce fait une confirmation de son opinion que les parents de Paul devaient avoir quitté la Palestine depuis peu, puisque la vie selon les principes rigoureux du pharisaïsme ne semble guère avoir été possible dans la Diaspora[1]. Mais dans *Actes*, 23,6 le terme de « fils » pourrait avoir un sens large comme il en a un dans *Mt.*, 9,15 ; 13,38. *I Thess.*, 5,5. *II Thess.*, 2,3, etc., et être l'équivalent de disciple. On sait d'ailleurs que le titre de « père » était couramment donné aux rabbins. Cela ressort du titre même du traité célèbre, les *Pirkè Aboth* (enseignements des Pères) (Lietzmann, *Gal.*, p. 7).

II. — Le tempérament de Paul.

Il serait sans doute excessif de vouloir expliquer une personnalité comme celle de Paul par son tempérament physique. Il n'est cependant

1. L'argument tiré par Toussaint (*L'ap. P. et l'hell.*, p. 190) de *Mt.*, 23,15 en faveur de l'existence de pharisiens dans la Diaspora n'est pas probant puisqu'il n'est question dans ce passage que de missionnaires.

pas sans intérêt, dans la mesure où les documents le permettent, de se faire une idée de ce tempérament. Il ne faut pas perdre de vue qu'aux difficultés que comporte toujours un diagnostic rétrospectif, s'ajoute, dans la circonstance, le fait que nous ne possédons sur le cas de Paul aucune observation directe[1] et que nous ne pouvons faire état que d'indications indirectes dont l'interprétation est très délicate et dont il n'est aucune dont on n'ait soutenu, avec plus ou moins de vraisemblance il est vrai, qu'elle pourrait se rapporter à autre chose qu'au tempérament physique de l'apôtre.

Essayons d'abord de dresser un inventaire des textes qui, directement ou indirectement, se rapportent au tempérament de Paul.

On ne doit pas, croyons-nous, tenir compte de passages comme *II Cor.*, 4,7 : « Nous avons ce trésor (l'Évangile) dans des vases de terre », ou comme *II Cor.*, 4,10 : « Nous portons dans nos corps la mort de Jésus (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ) », ou comme le développement de *II Cor.*, 5, 1 s., sur la destruction progressive de l'homme extérieur. Tous ces textes se rapportent en effet, à la condition de l'humanité en général.

Nous savons par le témoignage de *II Cor.*,

1. Nous avons vu plus haut (p. 75 s.) qu'on ne peut attribuer aucune valeur au portrait de Paul donné par les *Acta Pauli*.

10,10 que l'aspect extérieur de l'apôtre n'avait rien d'imposant. Plusieurs textes établissent qu'il a été, à plusieurs reprises, atteint de crises aiguës de maladie. Il écrit aux Galates (4, 13) : « Vous savez que c'est à cause[1] de la faiblesse de la chair (c'est-à-dire à cause d'une maladie) que je vous ai, la première fois, prêché l'Évangile ». Il est probable que Paul qui avait eu d'abord le dessein de traverser seulement la Galatie, fut contraint de s'y arrêter par l'état de sa santé et qu'il mit à profit son séjour plus ou moins forcé pour en entreprendre l'évangélisation. Il résulte de là que le mal dont souffrit Paul à ce moment-là, s'il entravait son activité, n'était cependant pas de nature à lui imposer une inaction complète.

Le même terme d'ἀσθενεία se trouve dans le passage où Paul rappelle les conditions de sa première visite à Corinthe : « C'est ἐν ἀσθενείᾳ, dans

1. La Vulgate porte « *per infirmitatem* ». Cette interprétation est admise par Lietzmann (p. 26) qui entend « pendant une période de maladie » mais le sens « à cause de » qu'impose l'accusatif est attesté par Thucycide, *VI*, 102 et par *P. Oxyrr.*, *IV*, 726,10 (135 ap. J.-C.), *XII*, 240 (IIe s. apr. J.-C.). C'est l'interprétation admise par presque tous les grammairiens et exégètes modernes par ex. : Blass-Debrunner (§ 223,3), Moulton (*Einl. i. d. Spr. d. N. T.*, p. 172), Preuschen (*Handw.*, c. 265), Krenkel (p. 67), Lipsius (p 50 s.), Sieffert (p. 261 s.), Zahn (p. 214 s.), Loisy (p. 168 s.), Lagrange (p. 112), Bousset (p. 64 s). Elle paraît s'imposer.

la crainte et dans un grand tremblement que je suis venu vers vous » (*I Cor.*, 2,3). La plupart des interprètes[1] entendent le mot ἀσθενεία dans le sens général de faiblesse qu'il a parfois dans le Nouveau Testament[2], mais il y a lieu de se demander s'il ne faut pas lui donner le sens précis de maladie qu'il a dans *Gal.*, 4,13[3]. Paul alors ferait allusion à un état de maladie dans lequel il se serait trouvé à son arrivée à Corinthe. Le fait que, dans tout le développement (en particulier 1.25. 27), Paul oppose la faiblesse des moyens humains à la puissance divine est favorable à la première interprétation, mais, en faveur de la seconde, on peut faire valoir, outre le rapprochement avec *Gal.*, 4,13, d'abord que quelque chose de particulier a caractérisé les conditions de son activité à Corinthe[4]

1. Parmi les exégètes modernes, à notre connaissance, Rückert (cité par Henirici, *I Cor.*, p. 88) seul se prononce contre cette interprétation et donne le sens de maladie. Bachmann (p. 117) indique les deux interprétations possibles sans choisir entre elles.

2. Par ex. *Rom.*, 6,19 ; 8,26. *I Cor.*, 15,43. *II Cor.*, 11,30 ; 12,5.9 ; 13,4. *Héb.*, 4,15 etc.

3. Et aussi dans *Mt.*, 8,17. *Lc.* 5,15 ; 8,2 etc. *Jn.*, 5,5 ; 11,4. *Actes*, 28,9. *I Tim.*, 5,23. Ce sens est fréquent dans les papyrus. Cf. Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the N. T.*, London, 1914 s., p. 84. C'est ce sens que donne Preuschen, *Wörterb.*, col. 175.

4. Les expressions « chez vous », « parmi vous » etc., ne se trouvent pas moins de quatre fois dans *I Cor.*, 2,1-3.

et aussi que Paul semble avoir été malade alors qu'il se trouvait à Athènes[1]. Il dit en effet (*I Thess.*, 3,1) que, dans l'anxiété où il était d'avoir des nouvelles de Macédoine, il a préféré rester seul à Athènes et envoyer Timothée à Thessalonique. Les termes qu'il emploie, « être laissé seul à Athènes » (καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι), sont caractéristiques. Il semble que, si Paul n'emploie pas le mot μένειν qu'on attendrait, c'est pour insister sur cette nuance de sens qu'il est resté abandonné à lui-même, à un moment où il aurait particulièrement eu besoin des soins de ses amis. L'hypothèse d'après laquelle il aurait alors été malade l'expliquerait parfaitement. Le rapprochement entre *I Thess.*, 3, 1 et *I Cor.*, 2, 3 nous paraît la recommander.

Il faut aussi envisager que la crise mystérieuse que Paul traversa en Asie et au cours de laquelle il désespéra de la vie (*II Cor.*, 1,8-11), pourrait avoir été une crise physique.

Les textes que nous avons cités, même si on

1. Dans *I Thess.*, 2,18, Paul parle du désir qu'il avait de retourner en Macédoine, désir à la réalisation duquel s'est opposé un obstacle suscité par Satan. Malgré le rapprochement que l'on pourrait faire avec *II Cor.*, 12,7, il ne paraît pas possible de déterminer la nature de cet obstacle qui pourrait aussi bien être le maintien d'une mesure d'expulsion prise contre l'apôtre en Macédoine qu'une maladie.

les interprète comme nous avons cru devoir le faire, établissent seulement que Paul, outre la faiblesse générale de sa constitution, traversa, à diverses reprises, des crises physiques assez aiguës qui ont entravé son activité, sans toujours la suspendre entièrement. De semblables crises se placeraient en Galatie au début du second voyage missionnaire, un peu plus tard à Athènes et à Corinthe, enfin peut-être en Asie, au cours du troisième voyage.

Il convient d'examiner maintenant quelques autres passages, qui, d'après certains exégètes, donneraient des indications sur la nature du mal dont souffrait l'apôtre.

Faisant allusion à l'enthousiasme avec lequel il a été accueilli en Galatie, Paul écrit : « Je vous rends ce témoignage que, si vous l'aviez pu, vous vous seriez arraché les yeux pour me les donner » (*Gal.*, 4,15). Certains interprètes pensent que Paul fait ici allusion à une maladie oculaire dont il aurait souffert lors de son séjour en Galatie. Mais Paul emploie peut-être une expression proverbiale et il se peut qu'il veuille dire que les Galates étaient prêts à sacrifier pour lui ce qu'ils avaient de plus précieux et non qu'il aurait eu particulièrement besoin d'échanger ses mauvais yeux contre d'autres. Il ne semble pas possible de se prononcer avec

certitude pour l'une ou l'autre de ces interprétations[1].

A la fin de l'épître aux Galates, au début du morceau que les exégètes sont à peu près unanimes[2] à considérer comme un post-scriptum autographe, Paul écrit : « Voyez avec quels grands caractères je vous écris » (*Gal.*, 6,11). Les uns pensent qu'il fait allusion à son écriture malhabile qui était celle d'un homme peu habitué à écrire (Loisy, p. 196 ; Deissmann, *Paulus*, p. 36) ou dont les mains étaient déformées, soit par le travail manuel, soit par suite de quelque accident (Zahn, p. 278). D'autres pensent que Paul, en se servant de grandes lettres, peut-être de majuscules, alors que le reste de l'épître était écrit en cursive, a voulu souligner l'importance du dernier appel qu'il adres-

1. La première interprétation est celle de Rückert (cité par Sieffert, p. 266 s.), de E. Nyegaard (*L'écharde de Saint Paul*, *Revue chrétienne*, 1878, p. 183), de Lietzmann (p. 27), de Bousset (p. 65). La seconde est celle de Sieffert (p. 266), de Lipsius (p. 51), de Zahn (p. 217 s.) Plusieurs critiques pensent que l'on ne peut choisir entre elles (Loisy, p. 170 ; Lagrange, p. 114).

2. Seul, à peu près, parmi les exégètes contemporains, Zahn (p. 277) croit que ces mots se rapportent à toute l'épître que Paul aurait écrite de sa main contrairement à son habitude, à cause de l'importance de ce qu'il avait à dire aux Galates.

sait aux Galates[1]. Ces explications entre lesquelles il est très difficile de choisir rendent très hypothétique l'opinion de ceux qui estiment que la grande écriture de Paul tiendrait à sa mauvaise vue (NYEGAARD, *R. chrét.*, 1878, p. 184). D'ailleurs, ce qui caractérise l'écriture d'un homme dont les yeux sont malades est que les lettres sont mal formées et irrégulières et, s'il fallait voir dans le type de l'écriture de Paul une conséquence de son état physique, on pourrait aussi penser à des rhumatismes du poignet ou des doigts.

Dans *Gal.*, 4,14, après avoir rappelé qu'il était malade quand il a, pour la première fois, prêché l'Évangile aux Galates, Paul dit : « Vous ne m'avez pas méprisé, à cause de la tentation qu'il y avait pour vous dans ma chair, vous n'avez pas craché[2] ». Ce serait faire intervenir une notion toute moderne que de comprendre la

1. SIEFFERT, p. 349 ; LAGRANGE, p. 162 ; BOUSSET, p. 73 ; DEISSMANN, *Bibelst.*, p. 264 ; LIETZMANN, p. 40. A l'appui de cette interprétation, on cite l'usage assez fréquent dans les inscriptions et dans les papyrus de souligner l'importance de certains passages par l'emploi de plus grands caractères.

2. Nous ne croyons pas possible de sous-entendre « me » avec SIEFFERT (p. 266) et MACHEN (*The Orig. of P. Rel.*, p. 59) et de comprendre au figuré « vous ne m'avez pas rejeté ». C'est le sens qu'adoptent beaucoup de traducteurs, OLTRAMARE, STAPFER, LOISY, etc.

première partie de la phrase comme se rapportant à l'épreuve que pouvait constituer pour ceux qui le voyaient, l'aspect de l'apôtre, ce qui conduirait à lui attribuer soit un mal d'aspect hideux tel que l'ophtalmie ou la lèpre, soit une maladie se manifestant par des crises pénibles à voir comme l'épilepsie ou l'hystérie. Il nous semble que la déclaration de Paul a une portée plus générale. On sait que les maladies, quel que fût leur caractère, étaient attribuées par l'opinion populaire à l'action des démons (WENDLAND, *Hell.-röm. Kult.*, p. 125). La tentation, que l'état physique de l'apôtre était pour les Galates, pourrait fort bien n'avoir pas été autre chose que le sentiment qu'un homme manifestement abandonné à l'action des démons ne pouvait pas être le porteur d'un message divin. Quant aux mots : « vous n'avez pas craché », il convient d'y voir, comme le pensent la majorité des exégètes, une allusion à un geste auquel l'antiquité attribuait une valeur apotropaïque et que l'on faisait, en particulier, en présence d'une attaque d'épilepsie (KRENKEL, p. 69 s.) mais aussi dans d'autres cas[1]. La portée qu'on lui prêtait était celle d'une protection contre la contagion. Ainsi interprété, notre texte a un

1. Voir les textes cités par LIETZMANN, p. 27.

sens général et ne fournit aucune indication précise sur le mal dont Paul pouvait être atteint.

Le dernier des passages que nous avons à examiner est *II Cor.*, 12,7-9 : « Afin que je ne m'enorgueillisse pas, il m'a été donné une écharde dans ma chair, un ange de Satan qui me soufflette afin que je ne m'enorgueillisse pas. Trois fois, à son sujet, j'ai prié le Seigneur qu'il s'éloigne de moi mais il m'a dit : ma grâce te suffit, la puissance est parfaite dans la faiblesse ».

On peut, sans hésiter, écarter l'hypothèse ancienne qui voit ici une allusion à des tentations charnelles. La manière dont Paul parle dans *I Cor.*, 7 montre qu'elles n'avaient pas de prise sur lui. Comment, s'il en avait été autrement, l'apôtre aurait-il pu souhaiter aux Corinthiens d'être à cet égard comme lui-même (*I Cor.*, 7, 7) ? Aussi peu vraisemblable est l'interprétation qui voit ici les obstacles de toute nature que Paul rencontrait dans son ministère et qu'il pouvait considérer comme des entraves suscitées par Satan (cf. *I Thess*,,2,18). Cette interprétation se heurte aux termes « dans la faiblesse » et « dans la chair » qui imposent, croyons-nous, comme le reconnaît l'unanimité des exégètes modernes, l'idée d'un mal physique.

Preuschen (*Paulus als Antichrist, Z. N. T. W., II*, 1901, p. 193-195) a vu dans ce texte une allu-

sion à une forme atténuée de la lèpre. Le terme de σκόλοψ devrait, d'après lui, être pris au pied de la lettre et viserait les morsures du mal. Le mot « souffleter » se rapporterait aux taches de lèpre au visage. Preuschen fait remarquer que le mot hébreu qui signifie lèpre vient d'une racine dont le sens est « frapper » et que le traité talmudique consacré à cette maladie est intitulé « *negaïm* » ce qui signifie « les coups ». Dans l'hypothèse de la lèpre, on comprendrait la purification à laquelle Paul se soumet en arrivant à Jérusalem. Outre que cette théorie repose sur de bien subtiles combinaisons, on peut lui opposer que, même en admettant que les Grecs et les Romains n'aient pas pris à l'égard des lépreux des mesures aussi rigoureuses que les Juifs, on ne peut comprendre, dans cette hypothèse, le ministère de Paul au cours duquel il a été en contact non seulement avec des Grecs mais aussi avec des Juifs. Quant à faire intervenir l'idée d'une forme atténuée de la lèpre, il est évident que, dans la mesure où elle porte, elle détruit le système de Preuschen et que, dans la mesure où elle le laisse subsister, elle ne porte pas.

Bachmann (p. 392) a fait justement observer que Paul demande à Dieu que l'ange de Satan s'éloigne et non qu'il ne revienne pas. Par suite,

le mal dont il parle devait avoir un caractère chronique et ne pas consister en crises laissant entre elles des intervalles de répit. Il y a là un argument très sérieux contre l'hypothèse de ceux[1] qui pensent que Paul veut parler ici d'attaques d'épilepsie.

L'apôtre établit une relation étroite entre le mal dont il souffre et les visions. Schmiedel (p. 294) pense que cette relation est directe et beaucoup d'auteurs se sont appuyés là-dessus pour soutenir que c'était pendant des crises d'épilepsie que l'apôtre avait ses visions et ses extases. Mais, en général, les épileptiques ne conservent pas le souvenir de ce qui s'est passé pendant leurs crises tandis que Paul, quand bien même il évite d'en parler avec trop de précision, a le souvenir très net de ses visions. En second lieu, Paul attachait trop de prix aux révélations qui lui étaient accordées pour avoir pu les mettre en relation organique avec ce qu'il tenait pour des manifestations démoniaques et pour avoir pu demander à Dieu de le délivrer de ce qui lui

1. W.-K-.L. Ziegler, *Theol. Abhandl., II*, Goettingen, 1804, p. 127 s.; Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868, p. 28-32, 85-87, 395 n. 1; Krenkel, p. 47-126; Schmiedel, *H. C., II*, 1, p. 294 s.; Wendland, *Hell-röm. Kult.*, p. 125; Bousset, *Schr., II*, p. 217 (avec hésitation); Fischer, *Die Krankheit des Apostels Paulus*, Gr. Lichterfeld, 1911.

apparaissait comme étroitement lié à elles. Il vaut donc mieux penser que le rapport affirmé par Paul est non pas d'ordre physique mais d'ordre téléologique. La réponse de Dieu à ses prières, réponse qui a été sans doute l'interprétation qu'il a donnée de leur non-exaucement, a été la révélation du sens mystérieux de son épreuve. On ne peut donc faire état des visions comme d'un symptôme direct du mal dont il souffrait[1].

Rien n'autorise donc à voir dans *II Cor.*, 12, 7-9 une preuve que Paul était épileptique. Les arguments complémentaires apportés par Krenkel perdent une grande partie de leur valeur s'ils ne peuvent être appuyés sur *II Cor.*, 12, 7-9. Il suffira de les passer rapidement en revue.

Mentionnons d'abord la confirmation du diagnostic d'épilepsie que l'on a cru trouver dans des accidents oculaires dont Paul aurait souffert mais qui ne nous paraissent pas établis par les textes de l'épître aux Galates que l'on invoque. Ce que les Actes y ajoutent est de peu de valeur. Il y a d'abord le fait que d'après 9,9

1. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que le tempérament nerveux de Paul ne l'ait pas prédisposé aux visions. Il convient d'observer que l'état des esprits au temps de Paul faisait des visions un phénomène beaucoup plus répandu que de nos jours.

et 22,11, Paul resta trois jours aveugle après l'événement du chemin de Damas (KRENKEL, p. 111)[1]. Mais il ne faut pas voir dans le récit qui nous est donné de cet événement une relation précise et, dans la cécité de Paul comme dans les écailles qui tombent de ses yeux (9,18), on doit certainement reconnaître des détails allégoriques[2]. On a aussi invoqué l'épisode d'*Actes*, 23, 2-5[3] où Paul ne reconnaît pas le grand-prêtre, mais le récit n'est pas assez clair pour qu'on puisse affirmer que ce soit à cause de sa mauvaise vue. Il y aurait lieu de rappeler aussi que nous sommes loin d'avoir un procès-verbal de la séance du sanhédrin et que le détail considéré pourrait fort bien avoir été introduit pour illustrer l'indignité du souverain pontife et la déférence de l'apôtre pour les autorités de son peuple.

Krenkel (p. 111 s.) invoque encore les faits suivants :

1° Sur le chemin de Damas, Paul tombe à terre (*Actes*, 9,4. 8 ; 22,7 ; 26,14), ce qui caractérise bien la crise d'épilepsie avec cette réserve

1. Il faut remarquer que le détail des trois jours manque au *chapitre* 22 et toute l'histoire de la cécité au *chapitre* 26.

2. On doit ajouter que l'idée que contempler la divinité rend aveugle était très répandue dans l'antiquité. Cf. WENDLAND, *Hell.-röm. Kult.*, p. 125 n. 7.

3. NYEGAARD, *L'écharde de saint Paul*, *Revue chrétienne*, 1878, p. 184 s.

toutefois que le patient n'a pas de souvenir de ce qui s'est passé ;

2° A son arrivée à Damas, Paul jeûne pendant trois jours. Or trois jours de jeûne étaient recommandés par les médecins de l'antiquité après les crises d'épilepsie.

Pour pouvoir retenir ces deux arguments, il faudrait d'abord attribuer au récit des Actes une précision qu'il ne nous paraît pas avoir. Si on s'y décidait plusieurs faits resteraient à expliquer. Dans un des récits il est dit que les assistants entendent la voix céleste mais ne voient pas la lumière (9,7), dans un autre qu'ils voient la lumière mais n'entendent pas la voix (22,9), dans le troisième, enfin, qu'ils tombent à terre en même temps que Paul (26,14). L'intention du narrateur est de souligner le caractère objectif du phénomène. La contradiction est sans portée, elle montre cependant qu'il serait imprudent de faire fond sur le détail du récit. La même observation porte aussi sur le deuxième point. Il n'est question des trois jours de jeûne ni au *chapitre* 22, ni au *chapitre* 26, leur historicité est donc sujette à caution et l'on pourrait se demander si l'auteur n'a pas pensé ici au jeûne précédant le baptême.

Enfin Krenkel (p. 112 s.) rappelle que la médecine antique recommandait à ceux qui

avaient eu une crise d'épilepsie de se faire raser la tête. Or, Paul s'est fait raser la tête à Cenchrées (*Actes*, 18,18)[1] ce qui, pense Krenkel, doit être retenu comme historique bien que l'explication qui en est donnée — un vœu qu'aurait fait l'apôtre — soit sujette à caution parce qu'elle ne s'accorde pas avec les idées de Paul sur l'abrogation de la Loi juive. On doit remarquer d'abord que la rédaction du texte est obscure et qu'il n'est pas certain que la phrase considérée se rapporte à Paul et non à Aquilas. D'autre part, il faut distinguer entre les idées théoriques de Paul et son attitude pratique. Ne dit-il pas qu'il s'est fait juif pour les Juifs (*I Cor.*, 9,20) et ne s'associa-t-il pas à Jérusalem à une pratique de dévotion juive, se soumettant lui-même à une purification rituelle (*Actes*, 21, 23-27)[2]?

1. Krenkel (p. 114) fait aussi remarquer que Phœbé, la diaconesse de Cenchrées avait rendu service à Paul (*Rom.*, 16,2). Il pense qu'elle l'avait soigné au moment d'une de ses crises. Il est à peine besoin de dire que cette explication toute conjecturale est loin d'être la seule qu'on puisse imaginer.

2. Les objections qui portent contre l'hypothèse de l'épilepsie, portent en même temps contre celle de l'hystérie (admise par Binswanger, *Lehrbuch der Psychiatrie*[2], 1907, p. 41 ; Lietzmann, *Cor.*, p. 153 s. et Lombard, *Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul, Rev. de théol. et de phil.*, 1903, p. 483). Il faut ajouter qu'en l'état actuel des idées sur l'hystérie, telles qu'elles résultent notamment des travaux de

Il résulte, nous semble-t-il, de l'examen des textes qu'il est impossible de porter un diagnostic précis[2], qu'il s'agisse d'épilepsie, de maladie oculaire (glaucome ou trachome)[3] ou d'un

Babinski, le diagnostic d'hystérie est particulièrement délicat à porter, à plus forte raison quand il s'agit d'un diagnostic rétrospectif. En outre, ce que nous connaissons de la vie de Paul est en contradiction avec les rétrécissements du champ de conscience et les affaiblissements de la personnalité qui caractérisent la psychologie des hystériques telle qu'elle a été décrite dans les travaux de Pierre Janet (*L'état mental des hystériques*[2], Paris, 1911).

2. C'est la conclusion à laquelle aboutissent beaucoup de critiques en admettant, d'une manière générale, l'état nerveux de l'apôtre. On peut citer ici : Renan, *Les Ap.*, p. 171 s.; Heinrici, *II Cor.*, p. 402 ; Lipsius, *H. C.*, *II*, 2, p. 51 ; Harnack, *Medizinisches aus der alten Kirche*, Leipzig, 1892, *T. U.*, *VIII*, 4, p. 93 s. ; Seeligmüller, *War Paulus Epileptiker?*, Leipzig, 1910 ; Rohr, *Paulus und die Gemeinde in Korinth*, Freiburg i. B., 1899, p. 5 n. 5 ; Jacquier, *Histoire*, *I*, p. 34. Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 70) hésite entre les trois diagnostics de neurasthénie, de maladie oculaire et d'épilepsie.

3. Parmi les auteurs, autres que ceux que nous avons déjà cités, qui admettent l'hypothèse de la maladie oculaire on peut nommer : Lomler, *Ann. d. ges. theol. Lit.*, 1831, p. 276 ; Weizsaecker, *Ap. Zeit.*, p. 76 ; Creighton, art. *Diseases of the eyes*, *Enc. Brit.*, *II*, *c.* 1456 ; Kotelmann, *Verh. d. 48 Philologenversammlung*, 1906, p. 170-172, id. *Die Ophtalmologie bei den Hebräern*, Hamburg, 1910 (d'après Nowack, *Th. Litzg.*, 1911, c. 41) ; Grimbert, *La maladie oculaire de saint Paul et l'apparition du chemin de Damas*, *Bulletin de la société française d'histoire de la médecine*, *mars-avril*, 1923, p. 114-118 ; Lombard, *Rev. d. th. et d. ph.*, 1903, p. 464-467 ; Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 338.

autre mal[1]. Tout ce qu'on peut dire, c'est que Paul a souffert d'un mal chronique qui donnait à son apparence quelque chose de chétif et de faible ; il était certainement impressionnable à l'excès et devait traverser des moments de profonde dépression. Ainsi s'explique la manière très vive dont il ressentait les attaques de ses adversaires et les alternatives de découragement et d'enthousiasme par lesquelles il passait et que révèlent notamment ses relations avec l'Église de Corinthe. En outre, Paul a certainement traversé à diverses reprises des crises aiguës mais on ne peut affirmer ni qu'elles aient toujours été de la même nature, ni qu'elles aient été en relation avec son mal chronique.

Tout cela donne à sa vie un caractère éminemment dramatique par le contraste qu'il y a entre la faiblesse de ses moyens physiques et la puissance de son action.

1. On a pensé à des hémorrhoïdes (Bertholdt, *Opuscula academica*, Leipzig, 1824, p. 134 s.), à des migraines (Wabnitz, *Le mal dont l'apôtre Paul a souffert pendant sa carrière apostolique, Rev. d. th. et des quest. rel.*, 1905, p. 495-502), à la malaria (Ramsay, *The Church in the roman Empire*, p. 62-64, *Paulus in. d. Apgsch.*, p. 76 s.), à des rhumatismes (hypothèse émise par Renan ,cf. Mary James-Darmesteter, *Vie d'Ernest Renan*, Paris, 1898, p. 17), à la fièvre de Malte (Alexander, *St. Paul's infirmity*, *Expos. Times*, *XV*, p. 469), etc.

III. — L'éducation juive de Paul.

Le zèle juif des parents de Paul explique que le futur apôtre ait été envoyé à Jérusalem pour y recevoir l'enseignement des rabbins.

Dans le discours qu'il adresse au peuple après son arrestation, Paul déclare que c'est à Jérusalem qu'il a été élevé (*Actes*, 22,3). Le terme qu'emploient les Actes (ἀνατεθραμμένος) suggérerait, au premier abord, l'idée de l'éducation tout entière[1]. Le contexte cependant autorise et même suggère une autre interprétation. L'harmonie de la phrase oblige, croyons-nous, à placer la virgule, non pas, comme on le fait d'ordinaire, avant les mots « aux pieds de Gamaliel », mais après et à comprendre « élevé dans cette ville aux pieds de Gamaliel, instruit selon toute la rigueur de la Loi de nos pères ». Paul ne serait donc pas venu à Jérusalem avant le moment d'y suivre l'enseignement des rabbins, c'est-à-dire pas avant quinze ans au moins (*Pirkè Aboth*, *V*, 24), peut-être même plus tard. Le passage *Actes*, 26,4 où il parle de sa conduite à Jérusalem depuis sa jeunesse[2] confirme cette

1. C'est ainsi que Prat (*I*, p. 20) admet que Paul est venu à Jérusalem vers l'âge de treize ans.

2. D'après Ramsay (*Paul. a. oth. St.*, p. 67), le terme de νεότης qu'emploient ici les Actes désigne la période qui va de

interprétation. Paul n'a pas été, au sens strict du mot, « élevé, » à Jérusalem, il y a reçu l'enseignement rabbinique qui a fait de lui le pharisien qu'il se vante d'avoir été (*Phil.*, 3,5. *Actes*, 26,5). Le fait ne serait-il pas attesté par les Actes qu'il serait légitime de le conjecturer à cause de la connaissance approfondie de la théologie et de l'exégèse rabbiniques dont témoignent les épîtres et des racines profondes que la théologie paulinienne plonge dans le judaïsme.

Nous n'avons aucun renseignement sur les conditions dans lesquelles Paul vécut à Jérusalem. On admet souvent[1] qu'il fut reçu chez sa sœur[2] que l'on suppose plus âgée que lui. C'est une conjecture qui repose sur une base bien fragile. On pourrait aussi légitimement supposer, avec Clemen, qu'il vécut dans la maison de la mère de Rufus qu'il considérait comme sa propre mère[3].

D'après *Actes*, 22,3, le rabbin auquel Paul s'attacha comme élève aurait été Gamaliel I ou

vingt à trente ans. Ramsay pense que Paul vint à Jérusalem après et non avant le moment où il prit la toge virile.

1. Telle est encore l'opinion de Meyer, *Urspr., u. Anf., III*, p. 339.

2. La mère du jeune homme dont il est question dans *Actes*, 23,16.

3. Clemen, *I*, p. 107, *II*, p. 76. Clemen identifie le Rufus de *Rom.*, 16,13 à celui de *Mc.*, 15,21.

l'Ancien[1]. Les *Actes* (5,34) attribuent à ce personnage un conseil de modération donné au sanhédrin, mais l'épisode où il intervient contient de si graves erreurs historiques (cf. *Intr., III*, p. 187 s.) qu'on ne peut en faire état[2]. La tradition juive fait de lui le petit-fils de Hillel et l'ancêtre de la famille qui devait plus tard fournir les ethnarques de Palestine. On cite de lui diverses décisions qui dénotent un esprit pratique et modéré[3]. Si l'indication des Actes répond à autre chose qu'au désir de donner à Paul un maître illustre, on voit que le pharisien Saul de Tarse dut les traits fondamentaux de son caractère, son exaltation et son fanatisme, à son tempérament plus qu'à son éducation.

Ce que Paul apprit à l'école des rabbins ce furent, avant tout, deux choses, la théologie et le droit. L'étude du droit n'avait pas encore, à ce moment-là, chez les Juifs, le caractère exclusivement théorique qu'elle eut plus tard. Elle était entièrement orientée vers les questions pratiques dont la solution était sa raison d'être.

1. Sur Gamaliel voir DALMAN, art. *Gamaliel*, *R. E.*, *VI*, p. 364 ; SCHÜRER, *Gesch.*, *II*, p. 364 s.

2. MEYER (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 339) retient cette indication comme historique.

3. RENAN (*Les Ap.*, p. 163) admet que les idées larges que professa dans la suite Paul, furent peut-être une réminiscence de l'enseignement de son premier maître.

Paul a dû être instruit par les rabbins de toute la dogmatique juive. L'idée de l'élection d'Israël devait lui tenir particulièrement à cœur. On ne sort pas du domaine des vraisemblances en supposant que, parce qu'il était pharisien et originaire de la Diaspora, Paul ne partageait pas les vues des zélotes palestiniens sur la domination romaine et qu'il s'en accommodait volontiers pourvu qu'elle ne fût pas une entrave à la réalisation d'une vie conforme aux principes de la Loi. L'autorité romaine qui, en Palestine, semblait sacrilège et vexatoire était, pour le judaïsme de la Diaspora le pouvoir protecteur qui assurait le maintien de ses privilèges et le libre exercice de son culte.

Ceci devait contribuer à donner aux vues d'avenir de Paul un caractère nettement transcendant. C'est d'une action divine et non de combinaisons politiques que Paul attend la réalisation du Royaume de Dieu. L'eschatologie de l'apôtre est complètement détachée de toute vue politique. L'objet de son attente n'est pas un conflit d'empires mais une transformation de la nature humaine et du cosmos par l'anéantissement des puissances démoniaques et par une sorte de transmutation analogue à celle que devait opérer la résurrection des morts. La différence entre l'eschatologie de la

Diaspora et l'eschatologie palestinienne éclate quand on compare *I Cor.*, 15 avec l'apocalypse johannique.

Ces notions qui s'expliquent par l'origine de Paul n'épuisent pas l'idée que nous pouvons nous faire de l'apôtre au moment où s'achevait sa formation théologique. La comparaison des tableaux que tracent de la théologie juive F. Weber et Bousset[1] avec les éléments juifs qu'on trouve dans la pensée de l'apôtre permettrait de se faire une idée de la théologie du rabbin Saul. Des éléments essentiels de sa pensée ont certainement été fixés avant sa conversion : par exemple ses doctrines de Dieu et du péché, sa christologie et son eschatologie.

En même temps qu'il approfondissait sa connaissance du système religieux du judaïsme, Paul, suivant la coutume des rabbins, apprenait un métier manuel[2] ; il continua à l'exercer lorsqu'il fut devenu prédicateur de l'Évangile et lui dut de pouvoir se vanter de n'être à charge à personne. Le livre des Actes (18,3) dit que son

1. F. Weber, *Jüdische Theologie*, Leipzig, 1897 ; Bousset, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1903.

2. Schürer, *Gesch.*, *II*, p. 318. L'obligation d'un métier pour les rabbins qui n'avaient pas de fortune personnelle, résultait du principe de la gratuité de leurs fonctions. Il semble d'ailleurs que ce principe n'ait été rigoureusement observé que pour les fonctions judiciaires.

métier était celui de σκηνοποιός[1]. Ceci peut être et a été compris en deux sens différents. Les uns croient que Paul fabriquait de ces grossières étoffes en poils de chèvres auxquelles la Cilicie a donné son nom et dont Tarse était un important centre de commerce[2]. A l'appui de cette interprétation, on fait valoir que Paul aurait pu apprendre son métier dans sa ville natale, auprès de son père qui l'aurait aussi exercé. D'autres se représentent Paul, non comme un tisserand, mais comme un bourrelier qui découpait et assemblait les tentes. C'est en ce sens que des Pères de l'Église comme Chrysostome et Theodoret et la Peschitto (Preuschen, *Apg.*, p. 111) ont entendu le terme de « faiseur de tentes[3] ».

Aussi la plupart des critiques tendent-ils

1. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 308) estime que le père de Paul était déjà fabricant de tentes. Il paraît arbitraire d'établir, comme le fait Böhlig (*Geistesk.*, p. 133 n. 4), une relation entre le métier de Paul et l'image qu'il emploie dans *II Cor.*, 5,13.

2. C'est l'interprétation traditionnelle encore suivie par Renan (*St. P.*, p. 8,11 n. 1; *Les Ap.*, p. 168) et Deissmann, (*Paulus*, p. 35 s.).

3. Nestle, *St Paul's handicraft*, *Journ of bibl. Lit.*, 1892, p. 205 s.; *Paulus als Riemenschneider*, *Z. N. T. W.*, *XI*, 1910, p. 241. Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 70 s.) a fait remarquer que les auteurs anciens rangent les fabricants de tentes parmi les ouvriers du cuir.

actuellement à se représenter Paul non comme un tisserand mais comme un bourrelier[1]. Quoi qu'il en soit, il est certain que le métier de Paul était rude. Le travail n'était pas pour lui un délassement ou une jouissance de snob, mais une dure et pénible nécessité.

En faisant l'apprentissage d'un métier, Paul s'était conformé aux habitudes des rabbins. Ceux-ci se mariaient généralement de bonne heure. Paul les imita-t-il aussi sur ce point[2] ?

Dans l'ancienne Église, un passage de la recension interpolée de l'épître d'Ignace aux Philadelphiens (*ch.* 4) suppose Paul marié comme Pierre. L'auteur de ce texte est plein de respect pour l'apôtre, cependant il le dit marié alors que le célibat représente pour lui un plus haut degré de perfection. On peut donc supposer qu'il connaissait une tradition d'après laquelle l'apôtre était marié. On retrouve cette tradition chez Clément d'Alexandrie qui, dans les *Stro-*

1. Nestle, *art. cit*; Wendt, *Apgsch.*, p. 263 ; Holtzmann, *H. C.*, *I*,2, p. 114 ; Preuschen, *Handwört.*, c. 1023 ; Knopf, *Schr.*, *III*, p. 99 ; *Probl. d. Paulusforsch.*, p. 10. J. Weiss (*Urchr.*, p. 135) ne se prononce pas entre les deux interprétations.

3. Sur les controverses qui eurent lieu à ce sujet au XVI^e^ siècle et sur le rôle qu'y jouèrent les préoccupations confessionnelles, comme sur la question du mariage de Paul en général voir Krenkel, p. 26 s.

mates (*III*, 52), défendant le mariage contre ceux qui en contestaient la légitimité, citait l'exemple des apôtres mariés et disait : « Paul n'hésite pas, dans une de ses épîtres (*Phil.*, 4,3), à saluer sa femme. Il ne l'a pas emmenée avec lui pour ne pas être entravé dans son ministère (*I. Cor.*, 9,5) » (cf. ORIGÈNE, *Comm. in ep. ad Rom.*, 1,1). Il se pourrait que la tradition qu'attestent le pseudo-Ignace, Clément et Origène ait dû son origine au désir que l'on avait de mettre en parallèle les apôtres Pierre et Paul. Comme le premier avait été marié, on pensait que le second avait dû l'être aussi et, partant de cette idée, on n'avait pas eu de peine à la justifier par des textes du Nouveau Testament. On a cru trouver un argument en faveur du mariage de Paul dans *I Cor.*, 9,5 où Paul déclare renoncer à emmener une femme avec lui aux frais des Églises. Mais, si Paul avait été marié, aurait-il parlé de sa femme d'une manière aussi indéterminée, n'aurait-il pas employé ici un adjectif possessif ? Le passage considéré, loin d'être favorable à l'hypothèse du mariage de Paul, indique plutôt, croyons-nous, que Paul n'était pas marié quand il l'a écrit.

Le passage *Phil.*, 4,3 est moins probant encore. Paul s'adresse à un personnage qu'il appelle γνήσιε σύνζυγε. Certains Pères et plus

tard des interprètes comme Renan[1], ont entendu ces mots dans le sens de « chère épouse ». On pourrait objecter avec Krenkel (p. 33) que le texte porte le masculin γνήσιε et non le féminin γνήσια. Mais il vaut mieux ne pas insister sur cet argument car il serait concevable que le masculin ait été substitué au féminin à un moment où l'on n'aurait plus compris le sens véritable du texte. Il reste cependant que l'interprétation de σύζυγε dans le sens d'épouse n'est ni la seule qui puisse être envisagée, ni la plus naturelle. Si le nom propre Σύζυγος n'est pas fréquent, il est cependant attesté (Zahn, *Einl.*, *I*, p. 376). A défaut de nom propre, le sens de « compagnon, associé » conviendrait admirablement.

Certains auteurs[2] ont cru qu'au moment où il écrivait la première épître aux Corinthiens,

1. Renan (*St. P.*, p. 148) suppose que Paul avait épousé à Philippes Lydie, la marchande de pourpre et que c'est à elle que s'adresse *Phil.*, 4,3. On ne comprendrait pas, remarque-t-il, sans cela, qu'elle ne soit pas nommée dans l'épître aux Philippiens. Mais si Lydie se trouvait encore à Philippes au moment de la rédaction de l'épître, on pourrait admettre qu'elle est comprise dans ceux que Paul appelle « ses collaborateurs dont les noms sont écrits dans le livre de vie » (4,3).

2. Dans l'antiquité Methodius (*Symposion*, *III*, 12) au xvi^e^ siècle Luther (cf. textes cités par Krenkel, p. 27), au xix^e^ siècle, Ewald (*Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, Goettingen, 1857, p. 161), Hausrath (*Neut. Zeitgesch.*, *II*[2], p. 427 s.).

Paul était veuf. Cela résulterait, selon eux, de *I Cor.*, 7,8 : « A ceux qui ne sont pas mariés (ἀγάμοις) et aux veuves (χήραις)[1], je dis qu'il est bon pour eux de demeurer dans l'état où je suis moi-même. » On ne voit pas de quel droit on ferait porter la comparaison sur le second seulement des deux termes employés et non sur ce qu'ils contiennent de commun, à savoir l'idée d'un état de non-mariage. Il y a plus : au *verset* 1, Paul formule le principe absolu qu'il vaut mieux pour l'homme « ne pas toucher à une femme » ; au *verset* 7, il reprend la même idée, en disant qu'il voudrait « que tous les hommes fussent comme lui, mais que chacun a reçu de Dieu un charisme particulier ». Ceci suppose que certains hommes seulement ont reçu de Dieu le χάρισμα ἐγκρατείας qui leur permet de renoncer entièrement au mariage. L'apôtre se considère certainement comme possédant ce charisme puisqu'il se propose en modèle ; comment aurait-il pu le faire s'il était, ou s'il avait été marié? (Krenkel, p. 45).

Il est vrai que l'apôtre a employé un certain nombre d'images empruntées à la vie conjugale et à la famille et qu'il en a parfois parlé

1. « Aux veufs » si on admet à la correction χήροις proposée par H. Bois, *Adversaria critica de priore Pauli ad Corinthios epistula*, Erlangen, 1887, p. 62 s.

avec une profondeur qui pourrait faire songer à une expérience personnelle (*I Thess.*, 2,7. *I Cor.*, 3,2 ; 4,15 ; 7,14.33, etc.), mais c'est à son éducation juive qu'il peut devoir ce sens profond de la famille[1].

On peut trouver une confirmation indirecte de la conclusion à laquelle nous aboutissons dans le fait que la vie menée par Paul après sa conversion ne permet guère d'admettre qu'il ait pu, à ce moment-là, se marier et que l'hypothèse d'un mariage avant la conversion est rendue peu vraisemblable par le terme de νεανίας qu'emploient les Actes[2].

IV. — L'éducation grecque de Paul.

Il n'est pas sans intérêt pour la formation de Paul qu'il soit né à Tarse[3] et que, sans doute, il

1. Krenkel (p. 39 s.) fait remarquer avec raison que ce sentiment de la famille est aussi très profond chez Jérémie qui cependant renonça au mariage (16,1 s).

2. Il est vrai que Josèphe emploie des termes analogues à propos d'hommes d'une quarantaine d'années dont plusieurs avaient des enfants (Voir les textes cités par Krenkel, p. 31). Il faut cependant reconnaître que l'argument indiqué ne serait pas à lui seul décisif, car si nous ne possédions que le livre des Actes nous pourrions aussi penser que Pierre n'a pas été marié.

3. Sur Tarse voir l'importante étude de Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsus*, Goettingen, 1913. L'influence de Tarse sur Paul est niée par Prat (*I*, p. 18).

y ait, comme nous essayerons de le montrer, reçu sa première éducation. Située à un carrefour important de routes, à l'entrée du défilé du Taurus qui conduit à l'intérieur de l'Asie Mineure et, par là, de l'Asie, Tarse est à la frontière de deux mondes. Assujettie tour à tour à l'Assyrie, à la Macédoine et à Rome, siège d'une importante colonie juive, Tarse a vu passer sur elle les flots des diverses cultures philosophiques et religieuses de l'Orient et de Rome. Au temps de Paul, elle était le siège d'un syncrétisme original et il se pourrait que, dès ce moment-là, le culte de Mithra y ait pénétré. Au point de vue philosophique, Tarse était, au témoignage de Strabon (*XIV*, 10, 13-15), l'égale d'Athènes et d'Alexandrie, mais, tandis que les écoles de Grèce et d'Égypte étaient surtout fréquentées par des gens venus du dehors, celles de Tarse l'étaient par des habitants du pays, ce qui suppose un milieu remarquablement cultivé. Beaucoup de ceux qui y avaient été formés allaient ensuite compléter leurs études ailleurs et ne revenaient pas se fixer à Tarse en sorte qu'ils étaient, dans le monde grec, comme des missionnaires de la culture de Tarse. Paul a bien été, à ce point de vue, un Tarsiote.

Parmi les philosophes originaires de Tarse ou de ses environs, on cite Aratus, Apollonius et

son fils Chrysippe, Zénon, Antipater, Archidémos, Cratès, un des maîtres de Panétius, Héraclide, les deux Athénodores dont le plus jeune fut le précepteur d'Auguste. Strabon nomme encore les grammairiens Artémidore et Diodore et le poète dramatique Dionysiadés.

Que Paul ait reçu sa première éducation à Tarse, cela résulte de la langue même qu'il parle. Les épîtres prouvent, en effet, que l'apôtre maniait le grec comme sa langue maternelle[1]. S'il faut certainement rejeter comme erronée la théorie de Blass sur la prose rythmée de Paul[2] et s'il y a lieu aussi de formuler de sérieuses réserves sur le système de rythme et de strophes que Loisy a cru retrouver dans les épîtres[3], ce serait une erreur non moins grave que de qualifier le style de Paul de populaire et de non-littéraire car, ainsi que l'a justement remarqué

1. MEYER, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 313.

2. *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig, 1905. DEISSMANN (*Th. Litz.*, 1906, c. 232) a qualifié la théorie de Blass d' « *ehrwürdiger Irrtum* ». Voir aussi WENDLAND, *Urchr. Litf.*, p. 354.

3. *Les livres du Nouveau Testament*; *Le style rythmé du Nouveau Testament*, *Journ. de psychologie normale et pathologique*, 1923, p. 405-439; *Sur le style rythmé de l'instruction sur la cène dans la première aux Corinthiens*, *Communication au congrès d'histoire des religions*, *Paris*, 1923. Voir sur la question du rythme nos remarques dans *R. H. P. R.*, 1923, p. 566 n. 1.

Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 353), il est illégitime de le juger à la norme de l'atticisme. Norden (*Ant. Kunstpr.*, p. 506 s.) estime que l'apôtre, sans se soucier aucunement de la beauté de la forme, use avec maîtrise des moyens rhétoriques de la sophistique d'Asie[1]. Sans doute, il y a dans le style de Paul quelque chose de heurté et de rude qui n'est pas conforme aux habitudes des écrivains grecs. Le souci de la forme ne l'obsède pas. Le soin d'une composition harmonieuse ne joue aucun rôle chez lui. Ses développements sont désarticulés par des anacoluthes et coupés d'incidentes et de digressions, la pensée est parfois condensée à l'extrême, les prémisses les plus essentielles de certains raisonnements sont souvent seulement indiquées ou même sous-entendues ; cependant il y a chez Paul une puissance littéraire incomparable et une véritable éloquence qui n'est pas seulement celle du cœur. Bien que son génie soit trop original pour s'asservir aux formes consacrées, il y a, dans ses lettres, un véritable art d'écrire et cet art est grec et non juif.

La langue de Paul, sans être exactement classique, est loin d'être, comme celle des évangiles,

1. Cf les jugements analogues de Knopf (*Probl. d. Paulusforsch.*, p. 7) et de Lagrange (*Rom.*, p. xlvi).

de l'Apocalypse et de certaines parties du livre des Actes, de l'araméen traduit[1].

Le vocabulaire[2] de Paul est un des plus riches et des plus variés du Nouveau Testament. C'est celui de la langue courante du temps avec une sensible influence des *LXX*. Il faut ajouter que, pour exprimer des idées et des sentiments en partie nouveaux, Paul est amené à donner à un certain nombre de mots et d'expressions des acceptions nouvelles et à forger des locutions originales dont la plus remarquable est la formule ἐν Χριστῷ[3].

La grammaire paulinienne n'appelle guère de remarques particulières. La langue de Paul est généralement correcte[4]. On ne peut noter qu'une

1. Willamowitz-Moellendorf (*Kult. d. Geg.*, *I*, 8, p. 157) considère Paul comme un classique de l'hellénisme.

2. M.-W. Adams, *St Paul's Vocabulary*, Hartfort, 1895 ; Naegeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Goettingen, 1905 ; R. M. Pope, *Studies in pauline Vocabulary*, *Expository Times*, 1911, p. 312 s. Une étude d'ensemble sur le vocabulaire de Paul manque encore ; celle de Naegeli, la meilleure que nous possédions, ne porte que sur les cinq premières lettres de l'alphabet.

3. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, 1892 ; Schettler, *Die paulinische Formel « Durch Christus »*, Tübingen, 1907.

4. Il y a cependant un solécisme dans *Phil.*, 2, 1 : εἴ τις σπλάγχνα. Jacquier (*Hist.*, *I*, p. 63) croit que le mot σπλάγχνα était peut-être employé comme féminin singulier. Cependant, dans *II Cor.*, 7,15, Paul l'emploie correctement comme un pluriel

extraordinaire abondance des conjonctions et des particules de liaison et quelques particularités sans grande portée, comme la fréquence de l'emploi de l'article neutre devant des propositions entières et sa suppression devant des mots comme οὐρανός, κόσμος, Θεὸς ou dans des locutions comme κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα, ἐν κυρίῳ, etc.

Les procédés dialectiques qu'emploie Paul[1], comparaison, image[2], parallèle, antithèse, gradation, intervention d'un interlocuteur imaginaire, appel à l'expérience ou au bon sens, raisonnement par l'absurde, syllogisme, sont exactement ceux qui sont mis en œuvre dans la Diatribe[3]. Paul se sert de tous ces procédés avec

neutre. Il paraît plus naturel de penser que Paul a dicté εἴ τις avec l'intention d'employer un substantif masculin ou féminin et que, ce substantif ne se présentant pas à son esprit, il aura dicté σπλάγχνα en négligeant de corriger le mot précédent.

1. Heinrici, *I Cor.*, *II Cor.* ; Joh. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, Goettingen, 1907 ; art. *Literaturgeschichte des N. T.*, *R. G. G.*, *III*, col. 2204 s. ; *I Cor.* ; *Urchr.*, p. 309 s. ; Wendland, *Urchr. Literform.*, p. 355 s. ; Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Goettingen, 1910.

2. Sur les images voir la note additionnelle à la fin du chapitre p. 173 s.

3. Il faut cependant observer que la dialectique de Paul n'est pas entièrement grecque. L'apôtre fait aussi fréquemment emploi de deux procédés de raisonnement qui sont

une aisance et une maîtrise qui prouvent qu'il se les était entièrement appropriés, et qu'ils étaient devenus pour lui comme une seconde nature.

La Bible dont se sert Paul, celle à laquelle sont empruntées les multiples citations dont les épîtres sont émaillées est la Bible grecque[1].

La portée de tous ces faits est réelle, elle ne doit cependant pas être exagérée. Ils prouvent que la première culture reçue par Paul a été grecque[2]; ils ne prouvent pas, à eux seuls, que son influence ait été profonde. Comme le remarque Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 133 s.), on pourrait les comprendre si Paul avait fait à Tarse ce qu'en termes modernes, on appellerait des études secondaires et il ne serait pas inconcevable qu'il ait dû à un maître juif, formé par les

spécifiquement rabbiniques, l'exégèse et la conclusion *a majori ad minus* (*kal vaomer*) définie par la première règle de Hillel cf. SCHÜRER, *Gesch.*, *II*, p. 335.

1. VOLLMER, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus*, Freiburg i. B., Leipzig, 1895, p. 103. L'emploi de la Bible grecque par Paul est confirmé par l'influence qu'a exercée sur lui la Sagesse de Salomon, cf. GRAFE, *Das Verhältniss der paulinischen Schreften zur Sapientia Salomonis*, dans *Theol. Abhandl* C. VON WEIZSAECKER, *gewidmet*, Freiburg i. B., 1892, p. 251-286.

2. BÖHLIG, *Geistesk.*, p. 154 ; SCHWARTZ, *G. G. A.*, 1911, p. 667 s. ; MEYER, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 314.

écoles helléniques, ce qu'il savait de la dialectique et de la rhétorique grecques[1].

Outre le grec, Paul a su l'araméen qu'il a dû apprendre chez ses parents. Il n'y a pas lieu de mettre en doute l'indication des Actes (21,40), d'après laquelle ce serait en cette langue qu'il se serait adressé à la foule de Jérusalem. L'emploi de quelques termes araméens dans les épîtres[2] montre que, si l'araméen n'était pas la langue dont Paul usait habituellement, elle restait cependant celle de ses plus profondes effusions religieuses[3].

On ne saurait établir avec certitude si Paul a aussi su l'hébreu. Le fait qu'il utilise les LXX n'est pas une preuve du contraire, mais on ne peut apporter aucun argument qui résolve la question dans un sens ou dans l'autre[4].

La qualité de citoyen romain que possédait

1. Ceci oblige, pensons-nous, à écarter l'opinion de K. Bauer (*Antiochia in der aeltesten Kirchengeschichte*, Tübingen, 1919, p. 31) qui pense que ce fut pendant son séjour à Antioche que Paul entra en contact avec la culture grecque. Il ne semble pas du reste que ce séjour ait été aussi prolongé que le pense Bauer.

2. *Maran ata* (*I Cor.*, 16,22), *Abba* (*Gal.*, 4,6. *Rom.*, 8,15).

3. D'après *Actes*, 26,14, la voix céleste, sur le chemin de Damas, aurait parlé en araméen.

4. Mommsen a émis l'hypothèse d'une interdiction de l'emploi de l'hébreu par les Juifs de la Diaspora ; elle ne paraît pas fondée (cf. Juster, *I*, p. 365 s.).

Paul n'oblige pas nécessairement à penser qu'il ait su le latin[1], comme le croient Ramsay (*Paul. a. oth. St., p.* 65,68) et Souter (*Did St. Paul speak latin? Expositor*, 1911, p. 337-342).

Les questions dont nous venons de parler, quelle que soit leur importance, ne nous font encore saisir, dans le domaine de la langue et dans celui de la dialectique, qu'un contact, en somme, secondaire, entre l'apôtre Paul et l'hellénisme.

Le fait que Paul est né dans la Diaspora, dans une ville qui était un centre de syncrétisme religieux, a eu, tout au moins, pour conséquence, ainsi que l'a montré Ramsay (*Paul. a. oth. St.*, p. 55 *s.*), que le problème du monde païen — ne serait-ce que considéré comme un champ de mission — s'est posé, pour ainsi dire, de lui-même devant sa conscience : ainsi s'explique l'importance qu'a eue pour lui l'activité missionnaire. Cette préoccupation peut être antérieure chez lui à la conversion et il n'est pas déraisonnable de penser qu'il a été propagan-

1. Juster (*I*, p. 366 n. 2) pense que l'emploi du latin était obligatoire pour les Juifs citoyens romains. Il en donne pour preuve le fait que, d'après Suétone (*Vita Claudii*, 16) et Dion (XL,17,4), Claude retira le titre de citoyen romain à un Grec qui ne savait pas le latin. Même si l'on admettait l'existence d'une obligation légale, on ne pourrait affirmer qu'elle a été toujours strictement appliquée dans les provinces.

diste juif avant d'être missionnaire de l'Évangile.

Pour soutenir que Paul n'a subi en rien l'influence de l'hellénisme[1], on a fait valoir qu'à une seule exception près[2], on ne trouve chez lui aucune citation d'auteur classique. Ce qui est plus caractéristique encore, c'est que nulle part, sinon dans le discours à l'Aréopage qui ne peut être tenu pour historique (cf. *Intr.*, *III*, p. 267 s.), on ne trouve d'allusion aux doctrines des philosophes grecs[3]. Ces constatations toutes néga-

1 Cette idée était autrefois couramment admise. Voir, par ex., Hausrath, *Neut. Zeitgesch.*, *II*, 2², p. 8 ; Krenkel, p. 14 ; Sabatier, art. *Paul*, *Encycl.* de Lichtenberger, *X*, p. 269 ; *L'apôtre Paul*³, Paris, 1896, p. 28 s.

2. Dans *I Cor.*, 15.33, on trouve un trimètre iambique emprunté à une comédie de Ménandre : « les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs », mais c'est une formule qui était peut-être devenue proverbiale en sorte qu'il n'est nullement établi que Paul ait eu le sentiment de citer un poète.

3. Il est vrai que dans *Phil.*, 2,6, Salomon Reinach (*L'indolence des dieux*, *Revue des études grecques*, 1916, p. 238-244 reproduit dans *Cultes, Mythes et Religions*, *IV*, Paris, 1923, p. 301-306), et A. Fridrichsen (*Quatre conjectures sur le texte du N. T.*, *R. H. P. R.*, 1923, p. 441 s.) ont, par une conjecture qu'ils ont proposée indépendamment l'un de l'autre (ἄπραγμον au lieu de ἁρπαγμὸν), cru trouver une polémique contre la doctrine épicurienne de l'impassibilité des dieux. Cette ingénieuse hypothèse ne nous paraît pas devoir être adoptée pour trois raisons : 1° Il est difficile d'admettre, alors que la tradition du texte ne présente aucun flottement, qu'un mot rare ait été

tives établissent seulement que Paul n'a pas subi d'une manière profonde l'influence de la littérature et de la philosophie grecques, elles ne prouvent pas encore qu'il n'ait eu aucun contact avec la pensée grecque, spécialement avec la pensée religieuse.

Il vaut la peine d'essayer de serrer le problème de plus près[1]. Il convient d'abord de noter qu'un des éléments importants de la prédication missionnaire de Paul est sa polémique contre le polythéisme. Or cette polémique a un caractère très particulier. Paul ne reproche pas aux païens d'adorer des êtres irréels, de pures créations de leur esprit, de simples non-êtres, il leur reproche de rendre un culte à des « êtres qui, par nature, ne sont pas des dieux » (τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς) (*Gal.*, 4,8), d'offrir des sacrifices « aux démons et non à Dieu » (*I Cor.*, 10,20). Sans doute, pour Paul, il n'y a, au sens absolu, qu'un seul Dieu, le Père (*I Cor.*, 8,6), mais, dans le pas-

substitué à un autre dont le sens aurait été clair ; 2° Le texte des manuscrits n'est nullement incompréhensible, voir en dernier lieu Guignebert, *Quelques remarques d'exégèse sur Phil., II*, 6-11, *R. H. P. R.*, 1923, p. 515 s. n. 9 ; 3° Il n'y a pas d'autre exemple de polémique de Paul contre des doctrines philosophiques grecques.

1. Sur les différentes manières dont on a conçu les rapports de Paul avec l'hellénisme voir Weinel, p. 432 s.

sage même où se trouve cette déclaration qui semble être celle d'un monothéisme intransigeant, on rencontre cette affirmation très nette : « Bien qu'il y ait, dans le ciel et sur la terre, beaucoup de dieux et beaucoup de Seigneurs... » (*I Cor.* 8,5)[1]. Ce sont ces « princes de ce monde « qui ont crucifié le Seigneur de gloire » (*I Cor.*, 2,8). Le culte païen est l'asservissement aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου (*Col.*, 2,8.20). c'est-à-dire, très probablement, aux astres[2]. Il est, selon Paul, le renversement de l'ordre normal puisqu'il substitue ce qui est créé au créateur comme objet de l'adoration (*Rom.*, 1,25).

Sans doute, l'idée que Dieu s'est réservé la

1. Le premier membre de phrase paraît être une citation de la lettre des Corinthiens, mais, dans le second, Paul prend à son compte l'affirmation qu'elle contient.

2. Dans *Gal.*, 4,3.9, Paul considère à la fois le judaïsme et le paganisme comme un asservissement aux éléments, c'est pour cela que l'exégèse traditionnelle a compris (στοιχεῖα) dans le sens de « rudiment », sens qui ne peut convenir dans l'épître aux Colossiens et qui, dans l'épître aux Galates elle-même, s'accorde mal avec les mots « être asservi » et avec le complément « du monde ». Il est probable que, dans le feu de sa polémique antijuive, Paul assimile le judaïsme au paganisme, peut-être par l'intermédiaire de cette idée que l'observation des temps (sabbats, fêtes, etc.) est un asservissement aux astres qui en règlent la marche. Cf. Lietzmann, *Gal.*, p. 24 s. et (sur le sens de στοιχεῖα) : Dibelius, *Geisterwelt*, p. 227-230, *Kl. paul. Br.*, p. 78 s. ; Prat, *II*, p. 503-509.

domination sur Israël et qu'il a abandonné les autres nations à la direction des anges est une idée bien juive (*Sirac.*, 17.17) et l'on comprend aisément que de l'idée d'un gouvernement des peuples par les anges, on ait passé à l'idée d'un culte rendu à des anges révoltés contre Dieu, c'est-à-dire à des démons. La pensée de Paul pourrait donc avoir ici des racines juives. Diverses raisons doivent cependant, croyons-nous, faire admettre qu'elle a subi fortement l'influence de l'hellénisme. D'abord, la théorie des anges en quelque sorte délégués par Dieu au gouvernement des nations était, à l'époque qui nous occupe, en voie de complète regression (Bousset, *Rel. d. Jud.*, p. 172), ce qu'on pourrait expliquer par le fait qu'elle constituait une justification, au moins relative, du paganisme.

Il faut, en second lieu, noter que ce qu'on pourrait appeler la théorie du polytheisme chez Paul n'est nullement à la périphérie de sa pensée ; elle est en relation avec certaines idées comme celles du péché et de la redemption qui en forment le centre et on a très nettement le sentiment qu'elle constitue une de ses preoccupations essentielles. L'influence, ou du moins l'impression produite par l'hellénisme, paraît

ici profonde quand bien même il ne saurait être question d'emprunt[1].

Il faut mentionner, dans le même ordre d'idées, la manière dont Paul parle du culte païen et spécialement de la communion réalisée par le sacrifice (*I Cor.*, 8-10). Il n'émet aucun doute ni sur l'efficacité du sacrifice, ni sur la réalité de la communion qui en résulte. S'il n'y avait, pour lui, dans tout cela, que geste vain et illusion, toute l'exhortation qu'il adresse aux Corinthiens deviendrait sans objet[2]. Nous avons affaire ici à une conception païenne très générale qui n'a pas seulement effleuré l'esprit de l'apôtre d'une manière superficielle, mais qui l'a pénétré très profondément. Il ne saurait donc être question d'une impression qu'il aurait éprouvée lors de son séjour à Corinthe. C'est dans son enfance que ces idées ont dû pénétrer dans son esprit puisqu'elles forment une des assises premières de sa pensée. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de supposer que Paul ait lu et médité la littérature mystique païenne[3], encore moins

1. Ce que nous avons dit des idées de Paul sur les dieux païens est vrai aussi de son angélologie. Cf. Dibelius, *Geisterwelt*, p. 189 s.

2. Maurice Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 167 s.

3. Comme paraît le penser Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[2], Leipzig, Berlin, 1920. Voir les très

qu'il ait été lui-même initié à quelque mystère[1]. Ces idées, Paul a dû les respirer dans l'atmosphère de Tarse, il a dû les connaître par la fréquentation des païens (Loisy, *Les myst.*, p. 323) et il a réagi vis-à-vis d'elles d'une manière très originale, ne les critiquant pas en elles-mêmes, mais les intégrant dans son système de pensée[2].

Si évident que soit le caractère hellénique de la pensée sacramentaire de Paul[3], l'hypothèse d'un emprunt direct apparaît comme incompatible avec l'idée fondamentale de l'apôtre sur le caractère absolu de la révélation accordée à Israël.

Pour nous borner à l'essentiel, il faut encore signaler un point important sur lequel il ne semble pas que Paul se tienne exactement dans la ligne de la pensée juive. Nous voulons parler de la notion du salut. Pour le judaïsme, le salut se réalise par un jugement qui, dans un

justes observations formulées par Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 323 n. 2.

1. L'attachement profond de Paul au judaïsme suffit pour nous obliger à écarter d'emblée une telle idée.

2. Il est possible que l'impression reçue par Paul à Tarse dans sa jeunesse ait été renouvelée et ravivée au cours de ses voyages missionnaires, mais nous ne saurions voir là, comme le voudrait Toussaint (*L'hell. et l'ap. P.*, p. 323 s.), la source principale de sa connaissance du paganisme.

3. Maurice Goguel, *L'Eucharistie*, p. 172 s.

monde nouveau, établit le règne de Dieu en anéantissant ses ennemis et en rétablissant Israël dans la gloire et dans la puissance dont il n'aurait jamais dû être dépouillé[1]. Pour Paul, sans doute, la forme extérieure du jugement est maintenue mais le salut est réalisé par une transformation de la nature humaine (*I Cor.*, 15,51) et du cosmos (*Rom.*, 8,21). L'essentiel est de devenir « une nouvelle créature » (*II Cor.*, 5,17. *Gal.*, 6,15), ce qui est réalisé, en principe, quand l'homme a reçu le gage de l'Esprit ou qu'il est « en Christ » ou « dans le Seigneur »[2].

Il y a là des éléments de la pensée paulinienne qui trahissent nettement une influence hellénique. Comment s'est-elle exercée ? L'hypothèse d'emprunts directs faits, soit pendant la jeunesse de l'apôtre, soit plus tard, n'est justifiée par rien et d'ailleurs très invraisemblable. Il s'agit de notions et surtout d'une manière de poser le problème religieux qui ont, dans le paulinisme, un rôle si fondamental qu'on ne peut les considérer comme des éléments adventices. Il faut reconnaître que, tout en admettant comme très vraisemblable que l'influence de l'hellénisme s'est exercée pendant

1. Voir par ex. Schürer, *Gesch.*, *II*, p. 503, 533 s, ; Bousset, *Rel. d. Jud.*, p. 245 s.

2. Voir là-dessus Reitzenstein, *Hell. Mysterrel.*

la jeunesse de Paul, nous ne sommes pas en état de dire dans quelles conditions elle a agi[1]. En pareille matière, la constatation d'analogies, même d'analogies très précises, ne permet pas de conclure à un rapport de dépendance[2] car l'analogie entre deux systèmes de pensée peut avoir des origines très lointaines. F. Cumont, par exemple, estime que, pour expliquer la parenté du christianisme et des mystères orientaux, il faudrait remonter presque toujours au-delà de l'empire romain jusqu'à l'Orient hellénistique et faire intervenir la pénétration d'idées orientales à la fois dans l'hellénisme et dans le judaïsme plus ou moins orthodoxe des communautés de la Diaspora (*Rel. or.*, p. XIX s.).

C'est donc une parenté très complexe que

1. On pourrait se demander si tout contact de Paul avec la religion des mystères, n'est pas exclu par le passage *I Thess.*, 4,13, où Paul oppose les chrétiens aux autres hommes qui n'ont pas d'espérance, alors que c'est précisément l'espérance de l'immortalité et du salut qu'attestent les mystères. Mais, pour bien saisir la portée de la déclaration de *I Thess.*, 4,13, il faut remarquer que Paul ne fait pas de différence entre Juifs et païens. Le mot espérance n'a pas chez lui le sens d'aspiration mais celui de certitude (Cf. par ex., *I Cor.*, 15-19) et il n'admet pas qu'il puisse y avoir d'assurance du salut en dehors de la foi à la résurrection du Christ (cf. *I Cor.*, 15,17).

2. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[2], Paris, 1909, p. XIV ; LOISY, *Les myst.*, p. 357.

celle qu'il paraît y avoir entre la pensée de l'apôtre Paul et l'hellénisme. Le judaïsme de Tarse qui, dans une certaine mesure, pourrait avoir eu déjà un caractère syncrétiste, a dû servir d'intermédiaire. Il semble en tout cas que ce doit être à l'époque de la jeunesse et de la formation de l'apôtre que l'action directe ou indirecte de l'hellénisme s'est exercée sur lui.

NOTE ADDITIONNELLE.

Les images chez l'apôtre Paul.

Il serait intéressant d'étudier de près les images employées par l'apôtre Paul[1]. On peut les répartir en plusieurs groupes :

1° Images empruntées aux lois générales du monde physique : le jour et la nuit (*Rom.*, 13,11 s., *I Thess.*, 5,5 s.), les sons (*I Cor.*, 14,7 s.), le corps humain (*Rom.*, 12,4 s. *I Cor.*, 12,12 s., 6,15) ;

2° Images empruntées à la vie des champs : la plante (*Rom.*, 6,5), la greffe (*Rom.*, 11,16 s.),

1. J.-S. Howson, *Les images dans les écrits de St Paul*, trad. De Faye, Genève, 1889 ; J. Albani, *Die Parabel bei Paulus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1903, p. 161-171 ; E. Eidem, *Pauli bildvärdl, I. Athletae et milites Christi*, Lund, 1913 (résumé par l'auteur dans *Beitr. z. Religionswissenschaft*, *I*, 1914, p. 212-222).

la culture (*I Cor.*, 3,5 s., 9,7 s.), la semence (*I Cor.*, 15,36 s. *II Cor.*, 9,6. *Gal.*, 6,7);

3° Images empruntées aux relations des hommes entre eux et au droit[1] : le contrat (*Gal.*, 4,1 s.), la loi (*Rom.*, 7,1 s.), le testament (*Gal.*, 4,2)[2], le pédagogue (*I Cor.*, 4,15. *Gal.*, 3,25), la fiancée (*II Cor.*, 11,2), les administrateurs (*I Cor.*, 4,1 s.), les serviteurs d'autrui (*Rom.*, 14,4), les lettres de recommandation (*II Cor.*, 3,3);

4° Images empruntées aux métiers : le levain (*I Cor.*, 5,6 s. *Gal.*, 5,7), le potier (*Rom.*, 9,19 s.), le vêtement (*Gal.*, 3,27), la tente (*II Cor.*, 5,1 s.), le temple de Dieu (*I Cor.*, 3,16 s. *II Cor.*, 6,16 s.), l'édifice (*I Cor.*, 3,10 s. *II Cor.*, 10,8).

5° Images empruntées à la guerre et aux jeux du cirque : la guerre (*I Cor.*, 9,7), le combat (*II Cor.*, 10,3 s.), les armes (*II Cor.*, 6,7), les jeux du cirque (*I Cor.*, 9,25), la course (*Gal.*, 5,7).

Ces images n'ont pas toutes la même importance pour la détermination du milieu dans lequel s'est formé l'apôtre Paul; certaines, en

1. O. Eger, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen*, *Z. N. T. W.*, *XVIII*, 1917, p. 84-108; *Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament*, Basel, 1919.

2. Conrat, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 204-227.

effet, ont un caractère très général (la semence, la maison, etc.), d'autres sont très imprécises et, à proprement parler, inexactes, telle l'image de la greffe dans *Rom.*, 11,16 s. Si l'on élimine les unes et les autres pour ne retenir que celles qui sont vraiment caractéristiques, on voit que le monde qu'elles évoquent est celui de la ville plutôt que celui de la campagne. Une comparaison avec les images employées par Jésus est, à cet égard, très instructive. Le nombre des images empruntées aux choses du monde grec est aussi très significatif. Il serait imprudent de penser qu'elles ont toutes leur origine dans une vue directe de ce à quoi elles se rapportent, car il n'y a aucune raison de penser que Paul ait fréquenté le cirque et ait été personnellement familiarisé avec les choses militaires. Il se pourrait que plusieurs des images qu'il emploie aient été apprises par lui à l'école des rhéteurs. Seules les images juridiques, par leur précision, supposent une connaissance assez approfondie et déjà presque technique du droit.

CHAPITRE IV

LES PREMIERS CONTACTS DE PAUL AVEC LE CHRISTIANISME ET LA CONVERSION

I. — Les premiers contacts avec le christianisme

Paul a-t-il vu Jésus pendant son ministère terrestre ? La question doit être examinée bien qu'elle n'ait pas toute la portée qu'on serait tenté de lui attribuer au premier abord puisque, l'apôtre le déclare lui-même (*Gal.*, 1,16), ce n'est pas à la chair et au sang qu'il s'est attaché.

Toute la conduite de Paul après sa conversion, telle qu'il la décrit dans le premier chapitre de l'épître aux Galates, semble témoigner d'une souveraine indifférence à l'égard de toute tradition historique et l'explication la plus naturelle de l'attitude quelque peu méprisante prise à son égard par les apôtres de Jérusalem s'expliquerait facilement s'ils pouvaient se vanter, comme d'un privilège refusé à Paul, d'avoir été en contact personnel avec Jésus.

Un texte[1] cependant a suggéré à certains interprètes une conclusion différente. Il s'agit de *II Cor.*, 5,16[2]. Dans les versets qui précèdent, Paul a développé l'idée que la mort du Christ a inauguré une économie nouvelle. Le mode d'existence qui a pris fin était κατὰ σάρκα, celui qui lui est substitué est κατὰ πνεῦμα. Ceux qui vivent de cette vie-là, sont en Christ,

1. Nous ne croyons pas qu'il faille faire état ici de *I Cor.*, 9,1 : « N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur? » car il s'agit là de la vision du chemin de Damas. Cf. *I Cor.*, 15,8 s. *Gal.*, 1,15.

2. Parmi les interprètes qui admettent que ce texte établit que Paul a rencontré Jésus nous nommerons : Keim (*Geschichte Jesu von Nazara*, *I*, Zurich, 1867, p. 35), Sabatier (art. *Paul*, *Enc.* Lichtenberger, *X*, p. 271), Drescher (*Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900, p. 7) ; Wabnitz (*La conversion de Saul de Tarse*, *Rev. de théol. et quest. rel.*, 1905, p. 385), Clemen (*II*, p. 83), Joh. Weiss (*Paulus und Jesus*, Berlin, 1909, p. 24 s. 29), Moulton (*The Gospel according to Paul*, *Expositor*, 1911, *July*, p. 16-28), Moe (*Paulus und die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1912, p. 12), Machen (*The Origin of Paul's Religion*, New-York, 1921, p. 54) etc. L'opinion contraire est soutenue par Renan (*Les Ap.*, p. iv, *St. P.*, p. 563), Wellhausen (*Israelitische und jüdische Geschichte*[3], Berlin, 1897, p. 386), Jülicher (*Einl.*, p. 24), Brückner (*Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strassburg, 1903, p. 26 s.), Feine (*Jesus-Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 93), Schwartz (*Zur Chronologie*, p. 275), Deissmann (*Paulus*, p. 83, n. 2), Prat (*II*, p. 27 n. 1), Reitzenstein (*Hell. Myst.*, p. 226 s.). Quelques-uns estiment la question insoluble, par exemple Pfleiderer (*Urchr.*, *I*, p. 60), P. W. Schmidt (*Die Geschichte Jesu erläutert*, Tübingen, Leipzig, 1904, p. 65), O. Holtzmann (*Leben Jesu*, Tübingen, Leipzig, 1901, p. 6), Bousset (*Schr.*, *II*, p. 195), etc.

ce sont de nouvelles créatures. Pour illustrer cet état de choses en mettant en lumière une de ses conséquences essentielles, Paul dit : « Ainsi, à partir de maintenant[1], nous ne connaissons plus personne selon la chair. Si même nous avons connu Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ». L'interprétation précise de ce verset soulève plusieurs difficultés. D'abord quel sens faut-il donner au terme de « Christ » ? Puis, à quoi doivent être rapportés les mots « selon la chair », à « nous avons connu » ou à « Christ[2] » ? Enfin quelle est la portée de la phrase hypothétique « si nous avons connu » ? Quand Paul veut parler du Christ pendant son ministère terrestre, il dit généralement, comme dans *I. Cor.*, 11,23, « le Seigneur Jésus » ou « Jésus ». Sa terminologie n'est cependant pas rigoureuse puisque dans *I Cor.*, 15,3, il dit, non pas « Jésus »,

1. C'est-à-dire à partir du moment où on entre dans cette économie nouvelle, pour Paul, à partir de sa conversion.

2. Baur (*I*, p. 304), Holsten (*Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868, p. 430 s.), Beyschlag (*Die Bekehrung des Apostels Paulus, St. u. Kr.*, 1864, p. 248), Brückner (*Entsteh. d. paul. Christol.*, p. 26) rapportent « selon la chair » à « Christ ». La majorité des exégètes contemporains le rapportent à « nous avons connu ». Telle est l'opinion de Joh. Weiss (*Paulus und Jesus*, p. 24 s.), de Deissmann (*Paulus*, p. 83 n. 2), de Reitzenstein (*Hell. Myst.*, p. 227) et de Bachmann (*II Cor.*, p. 256), etc.

mais « le Christ est mort » et que dans *I Cor.*, 9,1, il dit « Jésus » à propos du Seigneur glorifié qui s'est montré à lui. L'emploi du terme de Christ n'impose donc pas l'interprétation d'après laquelle il serait question ici, non pas de la personne de Jésus, mais d'une conception charnelle, judaïque et toute humaine du Messie que Paul aurait professée avant sa conversion ou même après, dans les premiers temps qui l'ont suivie, avant qu'il ait compris toute la portée de la mort du Christ[1]. Cette dernière interprétation doit être écartée, parce qu'il n'y a aucun indice que la christologie de Paul ait subi une aussi grave évolution après la crise du chemin de Damas (Heinrici, *II Cor.*, p. 209). La première est aussi exclue par le fait que les mots εἰ καί paraissent indiquer une simple hypothèse[2]. Par là, le texte de *II Cor.*, 5,16

1. La première interprétation est celle de Baur (*P.*, *I*, p. 304), de Holsten (*Z. Ev. d. Paul. u. Petr.*, p. 430 s.), de Brückner (*Entsteh. d. paul. Christol.*, p. 26). La seconde est celle de Beyschlag (*St. u. Kr.*, 1864, p. 218), et de V. Weber (*Wann und wie hat Paulus « Christum nach dem Fleisch gekannt »? Bibl. Zeitschr.*, 1904, p. 178-188).

2. Certains exégètes, comme Lietzmann (*I Cor*[1]., p. 191), ont, il est vrai, soutenu que l'emploi de l'indicatif et non du subjonctif excluait l'idée d'une simple hypothèse, mais Reitzenstein (*Hell. Myst.*, p. 227 s.) a apporté, à l'appui de l'interprétation déjà soutenue par Heinrici (*II Cor.*, p. 210) de εἰ καί comme simple hypothèse, des textes si probants (*Iliade*,

perd, au point de vue qui nous intéresse ici, la plus grande partie de sa portée. Il vaut cependant la peine d'examiner dans quelles conditions se présente l'indication qu'il donne. Puisqu'il s'agit d'une simple hypothèse, il ne peut être question que d'une connaissance de Jésus dans son ministère historique que Paul aurait eue à un moment donné. Que Paul ait eu avant sa conversion une conception du Messie qu'à son point de vue chrétien, il juge charnelle, ce n'est pas une hypothèse, c'est un fait. De l'angle sous lequel il envisage les choses dans la seconde épître aux Corinthiens, cette connaissance qu'il pourrait avoir eue de Jésus est désormais sans importance ; on ne saurait donc objecter à l'idée d'un contact que, dans l'hypothèse la plus favorable, il n'y aurait en tout cas pas une connaissance aussi complète que celle qu'implique le mot ἐγνώκαμεν. On pourrait, en effet, concevoir que l'apôtre, pour donner plus de relief à son idée, ait employé un terme qui forçait quelque peu l'importance de la rencontre avec Jésus à laquelle il ferait allusion. Il n'y a donc rien dans la phrase qui indique si l'hypothèse envisagée et qui désormais est

20,371 s,; Xénophon, *Mémorables*, *II*, 2,7 ; Euripide, *Suppl.*, 528) que Lietzmann (*Cor*[2]., p. 125) s'est déclaré convaincu.

sans importance, a été réalisée ou non. Certaines considérations pourraient cependant faire pencher vers la seconde interprétation. En employant le pluriel, Paul paraît vouloir englober dans son dédain, avec la connaissance qu'il pourrait avoir eue, celle dont ses adversaires se vantaient comme d'un privilège qui les mettait au-dessus de lui. Il pourrait dès lors n'y avoir rien de personnel dans l'hypothèse envisagée. On ne peut, en tout cas, songer à une influence profonde que Jésus, pendant son ministère terrestre, aurait exercée sur Paul. Tout ce qu'il serait, à la rigueur, possible d'admettre, c'est que Paul ait aperçu Jésus de loin dans le Temple, peut-être qu'il l'ait entendu ou ait assisté à son procès[1]. La chose cependant est peu vraisemblable. Ce que nous savons des sentiments de Paul avant sa conversion permet de penser que, si tel avait été le cas, le futur apôtre n'aurait pas été un témoin indifférent. Son attachement au parti pharisien, comme son fanatisme personnel, auraient fait de lui un adversaire décidé du prophète de Galilée. Il se serait joint à ceux qui machinèrent son procès et le firent crucifier. Comment, lui qui s'accusera

1. C'est ce qu'admettent Moulton (*The Gospel according to Paul, Expositor, July*, 1911, p. 16-28) et Wabnitz (*Rev. th. et quest. rel.*, 1905, p. 385).

plus tard d'avoir persécuté les Églises du Christ, n'aurait-il pas dit qu'il avait poursuivi de sa haine le Seigneur lui-même ?

C'est donc dans la période qui a immédiatement suivi la passion que Paul a dû, pour la première fois, entrer en contact avec le mouvement chrétien.

Si même les disciples de Jésus n'avaient vu en lui, pendant son ministère, qu'un prophète ou un docteur, il est impossible qu'après le drame du Calvaire, ils aient continué à être groupés en son nom sans avoir attribué à sa personne une valeur toute particulière. Le problème christologique s'est posé dans l'Église primitive de lui-même et par la force des choses et cela dès le lendemain de la passion. Deux questions étaient à résoudre. Qui était ce Jésus en qui l'on continuait à croire malgré sa défaite apparente et comment expliquer cette défaite ? La notion traditionnelle du Messie pouvait fournir les éléments essentiels d'une réponse à la première question. La foi à la résurrection ne résolvait pas entièrement la seconde, car, si la résurrection réparait, dans une certaine mesure, le scandale de la croix, elle ne le supprimait pas. On pourrait montrer comment l'ancienne Église a successivement envisagé diverses solutions qui, l'une après l'autre, devaient

conduire à une conception plus profonde du problème. Ainsi, l'idée que la mort du Christ avait été annoncée à l'avance par les prophètes, idée qui paraît avoir été envisagée de bonne heure, devait conduire à se demander quel rôle cette mort jouait dans le plan conçu par Dieu pour opérer le salut des élus. Nous ne pouvons déterminer à quel point de développement était parvenue la christologie au moment où Paul entra en contact avec l'Église, mais il suffit, pour que nous puissions imaginer les sentiments qu'il dût éprouver, que nous sachions que les disciples continuaient à se réclamer de Jésus et à le considérer comme l'envoyé de Dieu.

Paul dut être profondément scandalisé de l'attitude de ces hommes qui se proclamaient les disciples d'un insensé dont le sanhédrin avait condamné les prétentions et qui avait péri de la main des autorités romaines. La pensée de Paul était dominée par ce principe du Deutéronome qu'il rappelle dans l'épître aux Galates : « Maudit est celui qui est pendu au bois » (*Deut.*, 21,23. Cf. *Gal.*, 3,13). En permettant qu'il périt de cette mort infamante, Dieu lui-même s'était prononcé contre Jésus et l'avait déclaré maudit. C'était donc d'un épouvantable blasphème que se rendaient cou-

pables ceux qui voyaient dans ce maudit, le Fils de Dieu, le Messie promis à Israël.

Il n'est pas nécessaire, pour expliquer les sentiments et l'attitude de Paul, de supposer, comme l'a fait Wellhausen (*Isr. u. jüd. Gesch*[3]., p. 386), que, rendu perspicace par la haine, il avait reconnu dans le christianisme naissant un principe dont le développement ruinerait le judaïsme. Il est plus téméraire encore de penser, avec Pfleiderer (*Urchr.*, *I*, p. 63), et Ed. Meyer (*Urspr. u Anf.*, *III*, 34) que ce qu'il avait entendu dire de Jésus et ce qu'il savait de ses disciples exerçait sur Paul un secret attrait et que ce serait là l'aiguillon auquel il aurait cherché à résister en persécutant l'Église. Le témoignage que Paul se rend à lui-même ne permet pas de mettre en doute la sincérité avec laquelle il persécuta l'Église.

La véritable explication de l'hostilité de Paul à l'égard des chrétiens est beaucoup plus simple. Le futur apôtre ne pouvait voir dans les chrétiens que des sacrilèges et des blasphémateurs ; or, le blasphème et le sacrilège n'étaient pas, pour les Juifs, des péchés qu'il appartenait à Dieu seul de juger et de châtier, c'étaient des crimes contre la nation dont les autorités judiciaires avaient à connaître.

La première prédication chrétienne semble s'être adressée exclusivement aux Juifs (*Actes*, 2,39). Les chrétiens n'avaient pas le sentiment d'avoir rompu avec le judaïsme, ils continuaient à fréquenter le Temple et à participer au culte de la synagogue. Cependant, dès avant la conversion de Paul, l'Évangile avait pénétré dans les milieux hellénistes et déjà Étienne semble avoir eu le sentiment qu'il substituait une économie nouvelle à l'alliance conclue par Dieu avec Abraham, alliance que l'idolâtrie dans laquelle Israël était tombé avait annulée[1]. Il n'est pas sans intérêt de constater que c'est dans des synagogues que Paul devait fréquenter[2] que ces idées ont été exposées. Elles ont dû contribuer à augmenter sa haine contre la religion nouvelle.

On s'explique ainsi que le jeune rabbin Saul

1. Sur Étienne et son discours, voir *Introduction*, *III*, p. 193 s. Le fait que le discours d'Étienne contient sur les relations de l'Évangile avec le judaïsme une théorie très différente des idées pauliniennes ou deutéropauliniennes qui sont celles de l'auteur des Actes conduit à lui attribuer une grande valeur documentaire.

2. Les Actes (6,9) nomment, entre autres, les synagogues des gens de Cilicie et des Affranchis. Paul a très probablement appartenu à la première, il se pourrait aussi qu'il ait fréquenté la seconde, si, comme on l'admet parfois, il descendait de captifs autrefois emmenés par Pompée et affranchis dans la suite.

de Tarse n'ait pas seulement éprouvé de la haine contre l'Église mais que son zèle l'ait poussé à la persécuter. Paul atteste le fait dans une série de déclarations explicites (*Phil.*, 3,6. *Gal.*, 1,13. *I Cor.*, 15,9. Cf. *I Tim.*, 1, 13). Malheureusement, aucun de ces témoignages ne comporte d'indication de lieu ou de circonstances.

Les Actes apportent quelques renseignements supplémentaires. Ils font d'abord jouer à Paul un rôle, d'ailleurs mal défini, dans le martyre d'Étienne (7,58 ; 8, 1[a]), mais les notices qui s'y rapportent, mal intégrées dans le récit, pourraient bien provenir d'un rédacteur qui, sachant que Paul avait persécuté l'Église de Jérusalem, aura pensé qu'il avait participé au meurtre d'Étienne. Une seconde indication d'une portée plus générale se trouve dans 8,3 : « Saul, est-il dit, était plein de fureur contre l'Église. Il entrait dans les maisons, enchaînait les hommes et les femmes et les jetait en prison ». Bien que le passage où se trouve cette notice soit assez confus et trahisse une combinaison maladroite de diverses sources, il paraît probable qu'il doit être rattaché d'une part à 8,1[bc] qui mentionne la persécution et la dispersion qui en fut la conséquence et de l'autre à 8,4 ; 11,19 s. où est relatée l'activité missionnaire des Hellénistes chassés de Jérusalem.

Une troisième indication se trouve au début du récit de la conversion de Paul (9, 1-2). Cette notice qui s'appuie sur la donnée de 8,3 relate la mission confiée à Paul sur sa demande par le grand-prêtre qui lui remet des lettres pour les synagogues de Damas, afin qu'il ramène prisonniers à Jérusalem les chrétiens qu'il pourrait trouver dans cette ville. On a objecté à l'historicité de ce détail que les synagogues de Damas n'étaient pas sous la juridiction du grand-prêtre et du sanhédrin[1] mais le texte ne dit pas que Paul ait reçu des pleins pouvoirs ; il dit seulement qu'on lui remet des lettres de recommandation et il n'est pas douteux que le grand-prêtre ait joui à Damas d'une autorité morale qui lui permettait de le faire[2].

Les renseignements donnés par les Actes sur l'activité persécutrice de Paul à Jérusalem ne sont guère explicites. Nous ne croyons pas qu'on soit, pour cela, en droit de les rejeter entièrement. Si le rédacteur des Actes avait librement inventé ce qu'il dit, il aurait donné à son récit un caractère plus circonstancié.

1. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 275 ; Wellhausen, *Noten z. Apgsch.*, p. 9 ; *Krit. An.*, p. 16 ; Preuschen, *Apg.*, p. 55 ; Loisy, *Actes*, p. 390.
2. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, p. 163.

Certains auteurs[1] cependant ont cru pouvoir écarter complètement le témoignage des Actes et soutenir que c'était seulement dans la Diaspora, sans doute à Damas, que Paul avait persécuté les chrétiens.

Si cette opinion était établie, elle ne serait pas sans importance pour la manière dont il convient de se représenter la préparation de Paul au christianisme. Celle-ci se serait faite, au contact, non pas de la communauté de Jérusalem, mais d'Églises de la Diaspora dont nous ne savons rien, mais par lesquelles Heitmüller (*Z. N. T. W.*, XIII, 1912, p. 329) a cependant pensé qu'il faudrait expliquer le caractère propre du paulinisme.

Les arguments invoqués pour nier que Paul ait persécuté les chrétiens de Jérusalem sont tirés de l'épître aux Galates. Parlant de la période qui a suivi sa conversion, Paul dit : « Je ne montai pas à Jérusalem » (1,17), il ne dit pas : « Je n'y revins pas », ce qui, dit-on, prouve qu'il n'y était pas auparavant. On ne serait en droit de souscrire à cette conclusion que si le contexte imposait une allusion au séjour de

1. Mommsen, *Z. N. T. W.*, *II*, p. 85 ; Loisy, *Gal.*, p. 69, *Actes*, p. 389; Schwartz, *Z. Chronologie*, p. 275 ; Heitmüller, *Zum Problem Jesus und Paulus*, *Z. N. T. W.*, *XIII*, 1912, p. 327 s.

Paul à Jérusalem avant sa conversion. Or, tel ne paraît pas être le cas. Dans tout le passage, l'apôtre envisage la conversion comme le commencement de quelque chose d'absolument nouveau. Ce qui lui importe c'est d'exposer clairement quelles ont été ses relations avec l'Église de Jérusalem à partir du moment où il est devenu chrétien, afin de montrer que ce n'est pas des Douze qu'il tient son Évangile. A ce point de vue, les séjours antérieurs de Paul à Jérusalem sont sans intérêt ; il n'y avait aucune raison de les mentionner.

On remarque aussi que, parlant de la période où, après sa visite à Pierre, il séjournait en Cilicie et en Syrie, Paul dit : « J'étais inconnu de visage des Églises du Christ, qui sont en Judée. Elles avaient seulement entendu dire : Celui qui nous persécutait autrefois prêche maintenant la foi qu'alors il combattait. Et elles glorifiaient Dieu à mon sujet » (1,22-24). Il y aurait, pense-t-on, contradiction entre la persécution des Églises de Judée par Paul et le fait que, postérieurement à l'époque où elle se placerait, il aurait été personnellement inconnu des chrétiens de Judée. Mais il n'est pas légitime de trop presser les termes employés. On y découvrirait sans cela une autre contradiction, les chrétiens de Judée affirmant à la

fois que Paul les avait persécutés et qu'ils ne le connaissaient pas[1]. Il est parfaitement concevable que Paul ait pu persécuter les Églises de Judée tout en restant personnellement inconnu des chrétiens qui les constituaient. Au temps où se placent ces persécutions, l'Église n'était pas encore un établissement constitué en face de la synagogue, il y avait seulement de petits groupes de frères qui, tout en continuant à participer au culte juif, se réunissaient, tantôt chez l'un et tantôt chez l'autre. La persécution ne pouvait consister qu'en mesures contre des personnes qu'il fallait d'abord dépister. Dans ces conditions, les chrétiens avaient toutes les raisons possibles d'éviter la rencontre de leur persécuteur. La lutte a pu se poursuivre un certain temps, sans qu'il y ait eu de contact personnel entre le persécuteur et ses victimes. Il faut ajouter que la persécution a provoqué une émigration importante et qu'il y a eu ainsi un renouvellement considérable des membres de l'Église. Il est ainsi possible qu'une dizaine d'années après les persécutions, la majorité des membres de l'Église de Jérusalem ait pu ne pas connaître Paul. D'ailleurs le plus naturel paraît être d'admettre

1. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 162.

que, dans le passage considéré, Paul veut dire qu'au moment dont il parle, il n'était pas encore entré, comme chrétien, en relation avec l'Église de Jérusalem.

On doit ajouter que nous n'avons aucun renseignement sur l'existence de communautés dans la Diaspora avant la conversion de Paul. La mission dont il fut chargé par le sanhédrin s'expliquerait si l'existence de chrétiens à Damas était un fait isolé, beaucoup mieux que si l'Évangile s'était déjà passablement répandu hors de Judée.

Pour apprécier exactement en quoi a consisté la conversion de Paul et comment elle s'est produite, il faudrait savoir ce que le futur apôtre connaissait de la tradition chrétienne au moment où il persécutait la foi qu'il allait bientôt partager.

Savait-il seulement que les chrétiens révéraient comme l'envoyé de Dieu un homme qui avait ignominieusement péri sur la croix ou bien connaissait-il quelque chose de ses paroles et de ses enseignements ? Ce n'est qu'indirectement que nous pouvons essayer de déterminer quelle était la situation de Paul par rapport à la tradition chrétienne. Il semble, au premier abord, que les épîtres ne fassent au souvenir des faits de la vie de Jésus et à ses

paroles qu'une place extrêmement réduite. Ce fait a été invoqué par ceux qui voient dans le paulinisme une construction mystique édifiée par un esprit systématique. Mais, à regarder les choses de près, on voit que la rareté des allusions à l'histoire évangélique qu'on relève dans les épîtres tient, pour une part, à la nature de ces documents.

Rien n'autorise à identifier ce que Paul connaissait de la tradition évangélique avec ce qu'il en dit dans ses épîtres. Celles-ci sont adressées à des gens qui ont reçu l'enseignement de l'apôtre ou de ses collaborateurs, enseignement dans lequel le récit de la vie et surtout de la mort de Jésus occupait une grande place[1]. Elles ne reviennent pas sur cet enseignement fondamental et se bornent à y faire les allusions que les sujets traités rendaient nécessaires.

Le relevé de ces allusions à l'histoire évangélique et à la tradition des paroles de Jésus a été souvent fait[2]. Nous pouvons nous borner à noter ici que Paul vise et suppose connus

1. Paul rappelle l'enseignement donné aux Galates en disant que, devant leurs yeux, Christ a été dépeint crucifié (3,1) ce qui signifie que l'apôtre leur avait fait de la mort de Jésus un tableau si saisissant qu'ils pouvaient penser y avoir assisté eux-mêmes.

2. Schmoller, *Die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften*, *St. u. Kr.*, 1894, p. 656-705 ;

beaucoup plus de faits de la vie de Jésus qu'il ne le semble au premier abord. Il s'attache surtout à ce qui se rapporte à la passion. On peut relever dans les lettres de Paul un grand nombre de réminiscences de paroles de Jésus. Il y a même, dans quelques cas, des citations expresses. La parole du Seigneur est, pour Paul, la plus haute autorité qui se puisse concevoir. Quand il en connaît une qui se rapporte à la question qu'il traite, il la cite et le débat par là se trouve clos.

Paul apparaît ainsi nettement comme le porteur d'une tradition. Il serait faux de réduire tout le paulinisme à cela et de lui refuser toute originalité, mais c'est une erreur non moins grave que d'insister seulement sur ce qu'il contient de nouveau.

Cette tradition qui est à la base de la cons-

Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900 ; Sturm, *Der Apostel Paulus und die evangelische Ueberlieferung*, Berlin, 1897-1900 ; Lloyd, *Historic Christ in Letters of Paul*, *Bibliotheca Sacra*, 1901, p. 270-293 ; Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902 ; Maurice Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904 ; Knowling, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus*, Goettingen, 1906 ; Joh. Weiss, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909 ; Dausch, *Jesus und Paulus*, Münster, 1911 ; Moe, *Paulus und die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1912 ; G. Kittel, *Jesus bei Paulus*, *St. u. Kr.*, 1912, p. 366-402. Voir aussi le chapitre que nous consacrons à la tradition évangélique chez Paul dans notre livre *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire*, Paris, 1925.

truction religieuse et théologique édifiée par lui, dans quelles conditions Paul l'a-t-il reçue ? Est-ce avant ou après sa conversion ? Dans l'épître aux Galates, l'apôtre insiste avec beaucoup d'énergie sur le fait qu'après sa conversion, il n'est pas venu à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant lui et que ce n'est que trois ans après, sans doute alors qu'il avait déjà fait œuvre de missionnaire, qu'il vint s'entretenir avec Pierre et qu'il rencontra aussi Jacques (*Gal.*, 1, 18-19). Il est difficilement concevable que Paul soit, à ce moment-là seulement, entré en contact avec la tradition évangélique. Dès lors, deux hypothèses restent ouvertes : ou bien Paul a été initié à l'histoire évangélique à Damas au lendemain de sa conversion, ou bien il la connaissait déjà auparavant. Rigoureusement, il faut le reconnaître, nous ne sommes pas en état de nous prononcer entre ces deux alternatives. Il semble pourtant que ce soit plutôt vers la seconde qu'il convienne d'incliner, car il est infiniment vraisemblable qu'au cours des discussions qu'il avait soutenues avec les chrétiens de Jérusalem, Paul avait dû être mis au courant de ce qu'ils racontaient de la vie et de l'enseignement de celui qui était pour eux le Seigneur.

II. — La conversion[1]

Paul ne donne, dans aucune de ses épîtres, de récit complet et circonstancié de sa conversion. Ce n'est pas qu'une sorte de pudeur (cf. *II Cor.*, 12, 4[b]) l'ait empêché de parler d'un fait aussi intime de sa vie religieuse. Plusieurs épîtres, en effet, contiennent des allusions transparentes qui montrent que les lecteurs connaissaient les conditions dans lesquelles Paul était devenu chrétien. On en peut conclure qu'au cours de son travail d'évangélisation, Paul racontait comment le Christ s'était emparé de lui et avait fait de lui un apôtre[2].

L'allusion la plus développée que Paul fasse à sa conversion se trouve dans l'épître aux Galates. L'apôtre y répond aux attaques que

1. La conversion de Paul a fait l'objet d'un très grand nombre d'études, parmi elles nous citerons seulement C. Holsten, *Die Christusvision des Paulus* (1861) dans *Z. Ev. d. Paul. u. Petr.*, p. 2-114 ; Havet, *La conversion de saint Paul*, dans *Études de critique et d'histoire, Bibl. de l'Éc. des Htes Ét., Sc. Rel., I*, Paris, 1889, p. 179-194 ; Klumker, *Die Bekehrung des Paulus, Z. f. wiss. Th.*, 1898, p. 335-364 ; Wabnitz, *La conversion de Saul de Tarse, Rev. de théol. et quest. rel.*, 1905, p. 385-437 ; J. Behm, *Die Bekehrung des Paulus*, Berlin, 1914 ; W. Heitmüller, *Die Bekehrung des Paulus, Z. f. Th. u. K.*, 1917, p. 136-153.

2. Meyer, *Urspr. u. Anf., III*, p. 341.

les contre-missionnaires judaïsants dirigeaient à la fois contre sa personne et contre l'Évangile qu'il prêchait. Paul, disaient-ils, n'était pas un véritable apôtre puisqu'il n'avait pas été, comme les Douze, appelé par Jésus lui-même et que c'était seulement d'intermédiaires humains qu'il pouvait tenir son Évangile. Paul réfute leur argumentation en rappelant comment il a été amené au christianisme. Le fait qu'il ne distingue pas entre son appel à la foi et son appel à l'apostolat montre que, pour lui, les deux choses se confondent : « Je vous le déclare, écrit-il, l'Évangile que je prêche n'est pas humain. Je ne l'ai pas reçu d'un homme, je n'ai pas été instruit par un homme. Je le tiens d'une révélation de Jésus-Christ »[1] (1,12). Après cette affirmation catégorique vient un récit sommaire destiné à la justifier. Paul rappelle d'abord quelle a été sa première attitude à l'égard du christianisme (1, 13-14), puis vient la déclaration centrale : « Lorsque celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère et qui m'avait appelé par sa grâce jugea bon de révéler son

1. Dans les mots δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ qui portent à la fois sur παρέλαβον et sur ἐδιδάχθην, Ἰησοῦ Χριστοῦ, à cause de 1,16, doit être compris comme un génitif objectif, il ne s'agit pas d'une révélation accordée par Jésus-Christ, mais d'une révélation dont il est le contenu.

Fils en moi pour que je le prêche aux païens, aussitôt je ne m'attachai ni à la chair ni au sang » (1, 15-16). Il y a ici deux affirmations relatives, l'une au fait, l'autre au but poursuivi par Dieu. Le fait, c'est que Dieu a révélé son Fils, le but, c'est la prédication de l'Évangile aux païens. La conversion elle-même n'est pas directement mentionnée mais seulement impliquée dans la révélation du Fils de Dieu. Il y a, en effet, pour Paul, dans cette révélation une puissance irrésistible.

L'expression ἐν ἐμοί employée par l'apôtre assigne au fait considéré un caractère subjectif, non pas dans sa cause qui est Dieu, mais dans sa manifestation et dans ses effets qui sont la naissance de Paul à la vie chrétienne et à l'apostolat[1].

Dans d'autres passages encore, Paul fait allusion à une violence subie par lui et qui l'avait entraîné comme malgré lui. Dans *I Cor.*, 9,17, il affirme que ce n'est pas librement qu'il prêche l'Évangile mais en vertu d'une contrainte

1. Le récit de l'épître aux Galates étant apologétique et non biographique, on n'y trouve aucune indication sur les circonstances extérieures de la conversion, temps, lieu, etc. Cependant, de ce que Paul dit qu'après sa conversion il alla en Arabie puis revint à Damas (1,17), on peut conclure que la conversion se produisit dans la région de Damas ainsi que le disent les Actes.

à laquelle il lui serait impossible de résister. L'idée de violence subie est aussi exprimée dans *I Cor.*, 15,8, par le terme d'ἔκτρωμα qui évoque l'idée d'un avortement, c'est-à-dire d'une manœuvre violente et aussi celle d'un miracle, puisque l'ἔκτρωμα ne doit normalement pas vivre. Dans *Phil.*, 3,12 : « J'ai été saisi (κατελήμφθην) par le Christ Jésus » on trouve la preuve que, dans sa conversion, Paul a eu le sentiment d'être saisi, on pourrait dire empoigné, par une force divine.

Dans le même chapitre, après avoir fait allusion aux titres d'honneur et de gloire qu'il possédait au point de vue du judaïsme, Paul déclare : « Mais ce qui était pour moi un gain je l'ai estimé une perte et même j'estime que tout est perte à cause du (ou peut-être par comparaison avec le) Christ Jésus, mon Seigneur. Par (ou à cause de) lui, tout est pour moi une perte, je regarde tout comme des balayures afin de gagner Christ » (3, 7-8). Il n'y a pas là de récit, même sommaire, de la conversion mais un témoignage de la transformation opérée dans la vie de l'apôtre. On peut la caractériser comme une transposition de valeurs.

Enfin, une indication précise se dégage du rapprochement de deux textes de la première épître aux Corinthiens. Au *chapitre* 9, *v.* 1-2.

Paul écrit : « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? Si, pour d'autres, je ne suis pas apôtre, pour vous, du moins, je le suis car le sceau de mon apostolat, c'est vous qui l'êtes dans le Seigneur ». L'affirmation de l'apostolat de Paul est ici justifiée par deux arguments, l'un d'une portée générale : Paul a vu le Seigneur, l'autre qui vaut spécialement pour les Corinthiens : c'est une œuvre apostolique qu'il a accomplie parmi eux. Qu'est-ce que Paul entend par l'expression : « J'ai vu Jésus notre Seigneur »? Il ne peut s'agir ici du rapport mystique fondamental du croyant avec le Seigneur, car ce rapport existe partout où est la foi chrétienne et non seulement dans le cas de l'apostolat. Il ne peut non plus être question du fait d'avoir vu Jésus pendant sa vie terrestre puisque, si un contact s'est produit entre Jésus et lui, ce contact l'a fait persécuteur et non apôtre et puisque, religieusement au moins, Paul n'a pas connu le Fils de Dieu avant qu'il lui ait été révélé sur le chemin de Damas (*Gal.*, 1,15). Aucune autre explication de l'expression n'est possible que celle qui la rapporte à une vision du ressuscité. Cette interprétation est confirmée par le passage *I Cor.*, 15,8 : « Au dernier de tous, il m'est apparu, à moi, l'avorton ». Joh. Weiss

(*I Cor.*, p. 349), remarque avec raison que le passif ὤφθη ne désigne pas une vision subjective au sens que la psychologie moderne donne à ce mot, mais une vision réelle bien qu'elle ne puisse se produire que dans certaines conditions, qui, en dernière analyse, d'après Paul, dépendent de la grâce de Dieu. Il n'est pas douteux que ce soit à cette vision que Paul pense dans *I Cor.*, 9,2. C'est à elle qu'il rapporte l'origine de son apostolat et comme, d'après *Gal.*, 1,15, il ne la sépare pas de celle de sa foi chrétienne, sa conversion elle-même[1].

Ces textes montrent que Paul a attribué sa conversion à un acte de Dieu qui s'est imposé à lui comme une force irrésistible. La conséquence de cet acte a été de lui révéler le Fils de Dieu ; sa forme a été une vision du ressuscité.

L'apôtre ne fait à cette vision que de simples

1. Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 72) croit que cette vision initiale n'entre pas dans la catégorie des « visions et révélations du Seigneur » dont il est question dans *II Cor.*, 12,1. Il est vrai que dans *I Cor* 15,8, Paul présente sa première vision comme clôturant une série mais on n'aperçoit pas de raison théorique de distinguer entre elles et les visions qui ont suivi (Joh. Weiss, *I Cor.*, p. 351). Il est probable que ce qui caractérise la vision du chemin de Damas et la distingue des visions subséquentes de même nature c'est que les premières visions ont été, pour Paul aussi bien que pour les Jérusalémites, créatrices de foi à la résurrection et de vocation à l'apostolat. Cf. Harnack, *Chron. Berechn.*, p. 679, n. 4.

allusions qui suffisaient sans doute pour évoquer dans l'esprit de ses lecteurs une idée claire de ce qui s'était passé. Nous ne sommes pas en état de suppléer à ce que Paul ne dit pas et il nous paraît vain d'essayer de deviner à quoi Paul a reconnu Jésus ou de quels attributs (gloire, lumière, éclat) son image pouvait être accompagnée.

Le rédacteur des Actes attache certainement une importance particulière au récit qu'il donne de la conversion de Paul puisqu'il le répète trois fois (9, 1-19 ; 22, 1-16 ; 26, 4-20)[1]. On reconnaît aisément dans ce triple récit certains éléments secondaires, notamment la cécité de Paul et l'épisode relatif à Ananias qui, du moins sous la forme où il est présenté aux *chapitres* 9 et 22, ne peut être tenu pour historique[2]. Certains critiques estiment que, même abstraction faite de ces détails, le récit des Actes est sans valeur et que ce n'est qu'un

1. Pour la critique de ces récits voir *Intr.*, *III*, p. 203 s.

2. On ne saurait admettre, à cause du témoignage de l'épître aux Galates, que Paul ait eu besoin de l'intermédiaire d'Ananias pour comprendre le sens et la portée de la vision qu'il avait eue. Mais il est possible que Ananias ait baptisé Paul qui l'a certainement été (*Rom.*, 6,3. *I Cor.*, 12,13. Cf. Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 144). Il n'est pas invraisemblable que, comme le pense Weiss, Paul ait eu, à Damas, l'occasion de préciser et d'approfondir ce qu'il savait de la tradition chrétienne.

développement légendaire constitué autour du fait de la christophanie établi par les épîtres. La sobriété relative du récit des Actes est une objection à cette manière de voir. Un récit purement légendaire aurait multiplié les détails circonstanciés et n'aurait pas observé une discrétion telle que, si on ne possédait pas pour le commenter le témoignage des épîtres, on ne reconnaîtrait pas qu'il se rapporte à une apparition du ressuscité[1].

Le témoignage des Actes n'est certainement pas, pour l'histoire de la conversion de Paul, une source qui vaille les allusions sommaires des épîtres. Ce qu'il ajoute ne porte que sur quelques détails extérieurs. Les Actes confirment ce que les épîtres disent du caractère subit de la conversion ; ils confirment aussi le fait qu'elle a été déterminée par un phénomène subjectif, en ce sens du moins que ceux qui accompagnaient

1. Ceci est d'autant plus caractéristique que le rédacteur des Actes n'a certainement pas voulu diminuer l'importance de la vision de Damas et que son intention n'est pas de présenter Paul comme inférieur aux Douze. Il est vrai que l'idée de l'apparition de Jésus à Paul est en contradiction avec la limitation de la période des apparitions à une durée de quarante jours (*Actes*, 1,3) mais on sait que le début des Actes à été remanié par un interpolateur (*Intr.*, *III*, p. 155 s.). D'autre part Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 341 s.) réagissant d'ailleurs contre une dépréciation excessive du récit des Actes nous paraît exagérer sa valeur.

Paul ont eu le sentiment qu'il se passait quelque chose d'important pour lui, mais n'en ont pas eu directement connaissance. De plus, les Actes localisent l'événement sur le chemin de Damas.

Comment le fait qui s'est produit doit-il être expliqué ? Il faut écarter, croyons-nous, comme décidément insuffisantes, toutes les explications qui font intervenir exclusivement un facteur physique (mirage, accès de fièvre chaude, hallucination produite par la fatigue, par la chaleur ou par la faim)[1]. Les facteurs physiques auxquels on a pensé ont tous, plus ou moins, un caractère hypothétique et surtout, il y a entre la cause supposée et l'effet constaté une disproportion trop grande pour que l'explication proposée soit plausible. Même si l'on admettait comme possible — ce qui ne nous paraît pas du reste pouvoir être établi avec certitude — que quelque circonstance physique ait déclanché la crise, elle ne l'a pas déterminée. Elle pourrait avoir été comme l'étincelle qui met le feu à la poudre, mais n'est pas la cause de l'explosion. Si la conversion de Paul peut être expliquée, c'est par la vie intérieure de l'apôtre qu'elle doit l'être.

Que la conversion de Paul ait été préparée

1. C'est par exemple l'hypothèse de RENAN, *Les Ap.*, p. 179.

par tout un travail psychologique, c'est *a priori* très vraisemblable, que ce travail ait été conscient et que nous soyons en état de nous le représenter, c'est ce qui est beaucoup moins certain. La majorité des interprètes protestants nous paraît avoir fait complètement fausse route en tendant, d'une manière plus ou moins consciente, à représenter la conversion de Paul sur le type de celle de Luther[1]. L'apôtre, d'après eux, aurait passé par une crise à laquelle on pourrait reconnaître deux causes : il aurait été, sans vouloir se l'avouer à lui-même, impressionné par l'attitude des chrétiens persécutés et aurait subi l'attrait de l'Évangile qu'ils prêchaient. Là serait « l'aiguillon » contre lequel Paul aurait tenté de regimber en persécutant les disciples. D'autre part, dans son besoin d'absolu, il aurait souffert de l'insuffisance de la justice légale telle que la concevait le judaïsme et aspiré de toutes les forces de son être, à une

1. Voir par exemple, Weizsaecker, *Ap., Z.*, p. 72 ; Deissmann, *Paul.*, p. 83 ; Weinel, *Paulus*, Tübingen, 1904, p. 54 s. ; *Nt. Th.*, p. 416 s. ; Clemen, *II*, p. 82. Cette opinion a été combattue notamment par Wrede, *Paulus*, Halle a. S., 1905, p. 8 s. Loisy, *La conversion de saint Paul et la naissance du christianisme*, *R. H. L. R.*, 1914, p. 309 ; *La carrière de l'apôtre Paul*, *R. H. L. R.*, 1920, p. 451 s. ; Bousset, *Kur. Chr.*, p. 106 ; Heitmüller, *Die Bekehrung des Paulus*, *Z. f. Th. u. K.*, 1917, p. 136-153. Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 72) insiste sur le caractère subit de la conversion.

justice plus haute. Ni l'une ni l'autre de ces deux considérations ne nous paraît fondée. Rien n'autorise à suspecter la parfaite bonne foi et l'entière sincérité de Paul persécuteur. Le témoignage qu'il se rend à lui-même quand il parle de la première période de sa vie est caractéristique. Il présente son attitude passée comme une erreur et non comme un crime. Aurait-il parlé ainsi si sa conscience lui avait reproché d'avoir persécuté les chrétiens sans être bien sûr qu'ils avaient tort ?

A l'appui de l'idée que Paul, avant sa conversion, se serait douloureusement débattu contre l'insuffisance de la justice légale, on invoque le témoignage de *Rom.*, 7,7 s.[1], passage dans lequel on trouve l'expression classique de l'angoisse d'une âme qui aspire à un idéal de justice qu'elle ne parvient pas à réaliser. Il faut, en tout cas, n'user de ce texte qu'avec une grande prudence puisqu'il n'a été écrit que longtemps après la période à laquelle on croit qu'il se rapporte. Dans l'hypothèse la plus favorable, la conscience du rabbin serait vue à travers l'expé-

1. Outre les théologiens cités dans la première partie de la note précédente, SABATIER, *L'Ap. P.*, p. 37 s. ; FULLIQUET, *La pensée religieuse du Nouveau Testament*, Paris, 1893, p. 292 ; GODET, *Rom.*, *II*, p. 114 ; HOLTZMANN, *Nt. Th.*, *II*, p. 65 ; JÜLICHER, *Einl.*, p. 24 ; PFLEIDERER, *Urchr.*, *I*, p. 65, etc.

rience du chrétien. L'allure très générale du morceau, le fait que pas un seul mot n'y fait allusion à la conversion indiquent que l'emploi de la première personne doit y être seulement un procédé d'exposition. *Rom.*, 7 est un développement théorique, non une confession personnelle[1].

La conception d'après laquelle il y aurait, dans ce passage, l'écho d'angoisses morales par lesquelles Paul aurait passé avant sa conversion se heurterait d'ailleurs à une double et décisive objection. Dans le passage de l'épître aux Philippiens où il parle de son passé juif, Paul se rend à lui-même ce témoignage : « Quant à la justice légale, j'étais irréprochable » (3,6). En outre, si les choses s'étaient passées comme le pense, par exemple, Weinel, la révélation du chemin de Damas aurait été pour Paul une délivrance et un soulagement ; il aurait eu conscience d'avoir enfin trouvé ce qu'il avait vainement cherché jusque-là. Le sentiment qu'il a éprouvé a été, nous l'avons vu, très différent. Il a subi une contrainte, il a éprouvé

1. C'est en ce sens que le morceau est entendu par Reuss, *Ep. paul*, *II*, p. 74 ; Oltramare, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Paris, 1882, *II*, p. 82 s. ; Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1883, p. 49 s. Voir surtout les remarques de Heitmüller, *Z. f. Th. u. K.*, 1917, p. 138 s.

une violence, il a été jeté, malgré lui, hors de la voie qu'il avait jusque-là suivie.

Cela ne prouve pas, sans doute, que les causes invoquées n'aient pas agi dans le subconscient de l'apôtre et n'aient pas préparé la décision qui devait intervenir, mais cela nous paraît établir qu'il n'y a pas eu de préparation dont l'apôtre ait eu conscience.

L'hypothèse d'un travail préparatoire inconscient est très vraisemblable ; il serait vain, en l'absence de toute donnée positive, de vouloir deviner ce qu'il a pu être. Mieux vaut avouer franchement notre ignorance sans essayer de la dissimuler derrière des constructions arbitraires.

La conversion a été pour Paul une révélation du Fils de Dieu : il a vu le Christ vivant, telle est son expérience essentielle. Le Christ lui est apparu dans des conditions qui établissaient à la fois qu'il était vivant et qu'il était glorifié. Par là s'imposait une revision radicale des jugements que Paul avait jusque-là portés sur Jésus, sur son œuvre et sur les prétentions de ceux qui se réclamaient de lui.

Ce fait nouveau, l'apôtre a dû l'intégrer dans le système de sa pensée. Il ne faut pas, en effet, se représenter sa conversion comme une rupture complète dans sa vie ; elle ne marque pas le

commencement de quelque chose d'absolument nouveau, comme s'il y avait, sur tous les points, une opposition entre sa pensée juive et sa pensée chrétienne. Les prémisses de la pensée paulinienne, en effet, sont restées constamment identiques à elles-mêmes. C'est au judaïsme que l'apôtre emprunte non seulement les principes formels de sa théologie mais encore la position même du problème religieux. Dans l'épître aux Philippiens, après avoir rappelé les titres dont il pourrait se prévaloir au point de vue juif, il écrit : « Ce qui était pour moi un gain je l'estime à cause du Christ une perte, et même j'estime que tout est perte à cause de l'excellence de la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur, par qui tout est devenu perte pour moi. Je l'estime balayure pour gagner Christ et pour être trouvé (au jour du jugement) en lui, n'ayant pas ma propre justice, celle qui vient de la Loi, mais la justice par la foi au Christ, celle que Dieu donne à la foi » (3, 7-9). L'idéal poursuivi est le même dans les deux périodes de la vie de Paul : c'est la justice conçue d'une manière forensique, c'est-à-dire non comme une justice effective, mais comme la proclamation d'un jugement divin d'acquittement en vertu duquel l'homme n'a plus rien à craindre de la colère de Dieu, mais est assuré de la trans-

formation de sa nature corruptible en nature incorruptible.

Le problème est donc dans la période chrétienne ce qu'il était dans la période juive. Comment l'homme sera-t-il déclaré juste au jugement de Dieu ? Seule la réponse à cette question a changé. Paul n'a pas le sentiment qu'à un moment donné de sa vie, un problème nouveau ait surgi devant sa conscience. Les lignes maîtresses de son système sont restées les mêmes. Juif ou chrétien, Paul a toujours vu dans l'Ancien Testament l'autorité suprême ; il a toujours cru que le rapport de l'homme avec Dieu était conditionné par l'alliance divine conclue avec Abraham. Il a pensé que l'homme était un être de chair et de péché qui devait comparaître en accusé devant le tribunal du Dieu saint et qui ne pourrait subsister et être sauvé que si un jugement d'acquittement, la justification, était porté sur lui qui lui permettrait d'avoir part à la transformation par laquelle la nature entière devait passer à l'avènement du Messie. Ce n'est pas seulement comme chrétien, c'est déjà comme rabbin qu'il a lu dans l'Ancien Testament la promesse de la venue du Messie et qu'il a cru que le Fils de Dieu serait le héros du grand drame final, que ce serait lui qui anéantirait définitivement

les ennemis de Dieu, c'est-à-dire les puissances célestes qui, dans leur révolte contre Dieu, se sont imposées à l'adoration des hommes et exercent leur empire sur eux. C'est déjà comme rabbin qu'il a dû aspirer de toutes les puissances de son être au moment où, sous les coups de Christos, Thanatos, la mort, le dernier ennemi, peut-être identique à Satan lui-même serait anéanti. Le *Maran atha*, « le Seigneur vient » de *I Cor.*, 16,22, a, sans doute, exprimé l'ardent espoir du Juif avant de traduire la confiante attente du chrétien.

L'identification du Messie attendu avec Jésus de Nazareth mort et ressuscité a nécessité une adaptation du système théologique de Paul. Nous aurons à la signaler dans l'analyse de la pensée paulinienne. Notons seulement ici deux conséquences théologiques principales de la conversion.

La première est que, par suite des conditions mêmes dans lesquelles s'est établi pour lui le contact avec le christianisme, Paul a été conduit à considérer toute l'œuvre du Christ sous l'angle de la croix. Il a été ainsi amené à développer, au centre même de sa théologie, l'interprétation de la mort rédemptrice du Christ. Le principe du *Deutéronome*, 21,23 : « Maudit est quiconque est pendu au bois », qui avait déterminé

son attitude première à l'égard du christianisme, n'a pas cessé d'être valable pour lui. Il a dû concilier le fait de la malédiction du Christ avec sa messianité et, pour cela, a développé l'idée de la malédiction substitutive. Ce n'est pas Jésus personnellement, c'est, en sa chair, le péché, qui a été condamné afin que la solidarité du péché entraînât aussi la solidarité de la justification.

La proclamation de la messianité de Jésus a obligé Paul à dissocier l'œuvre messianique et à réserver pour le retour du Christ tout ce qui, supposant le Messie glorieux, puissant et vainqueur, ne pouvait être considéré comme ayant été réalisé dans le ministère historique de Jésus. Nous aurons l'occasion de montrer que, par là, s'expliquent certaines des particularités les plus remarquables du système paulinien.

Si la conversion apparaît ainsi comme la source dont, étant donnée la théologie juive préexistante de l'apôtre, dérive toute sa pensée chrétienne, cela ne veut pas dire que tout le système paulinien ait été, dès l'arrivée de Paul à Damas, constitué tel que nous le trouvons dans les grandes épîtres.

Paul n'a pas eu le sentiment d'être arrivé du premier coup à la perfection de la connaissance (*Phil.*, 3,13), cependant, il a conscience d'avoir

toujours prêché le même Évangile. Sa pensée chrétienne a pu s'enrichir et s'approfondir, elle ne s'est pas transformée. La théorie des relations de l'Évangile avec le judaïsme notamment paraît s'être formée sous l'influence des conflits, avec les judaïsants. La pratique de la mission en terre païenne a aussi contribué à développer chez Paul la théorie de l'universalisme de l'Évangile.

Peut-on, dans le domaine proprement théologique, constater un développement du même ordre? Auguste Sabatier l'a cru et c'est sur cette idée que repose son admirable livre « *L'apôtre Paul, Esquisse d'une histoire de sa pensée* » (Strasbourg, Paris, 1870, ³Paris, 1897)[1]. Si séduisante que soit la construction qu'il présente, elle paraît, à bien des égards, un peu abstraite et prête à la pensée paulinienne un caractère trop systématique. Des affirmations logiquement contradictoires ne dénotent pas nécessairement des phases successives de la pensée. Dans certains cas elles peuvent s'expliquer par la coexistence de deux courants d'idées d'origine différente qui n'ont pas été réduits à une parfaite unité. L'histoire de la pensée religieuse présente de nombreux exemples de semblables

1. Il a paru une quatrième édition posthume en 1911.

incohérences. Les documents qui nous font connaître la théologie de Paul appartiennent tous à une période trop brève pour qu'on puisse espérer y trouver un développement vraiment génétique de ses idées. Il faut aussi tenir compte du fait que les épîtres ne sont pas des exposés théoriques dont le contenu couvrirait exactement toute la substance de la pensée paulinienne au moment de leur composition.

De ce qu'une idée ne se rencontre pas dans l'une des premières épîtres, il ne résulte pas qu'elle ne soit apparue que secondairement dans la pensée de Paul, car il se pourrait que la situation qui a amené l'apôtre à la développer dans une de ses dernières épîtres n'ait pas existé au moment de la composition des premières.

Le cas de l'épître aux Colossiens illustre ce que nous voulons dire. On y voit apparaître, sur le rôle cosmique du Christ et sur ses rapports avec les anges, des considérations qu'on ne rencontre pas dans les épîtres antérieures. Sabatier (p. 251 s.) explique ce fait par un développement de la pensée paulinienne. Beaucoup de critiques l'ont invoqué pour contester l'authenticité de l'épître. Dibelius (*Geisterw.*) nous paraît avoir montré que la conception exposée dans l'épître aux Colossiens est comme sous-jacente dans les autres, elle y est à peine indi-

quée tandis que dans l'épître aux Colossiens elle est développée parce que l'apôtre doit faire face à la situation qui résulte de l'attrait que les spéculations sur les anges et le culte qui s'y rattachait exerçait sur les Colossiens.

Dans ces conditions, sans nier qu'il y ait eu un développement de la théologie de Paul au cours de son ministère, nous croyons plus prudent de ne pas essayer, avec les documents dont nous disposons, de retracer ce qu'a pu être ce développement.

CHAPITRE V

LES DÉBUTS DE L'APOSTOLAT ET DE LA MISSION

I. — Les débuts de l'apostolat.

Paul n'a jamais parlé d'un appel à l'apostolat qu'il aurait reçu postérieurement à sa conversion. Dans l'épître aux Galates, il établit un lien étroit entre sa vocation à la foi chrétienne et sa vocation à la mission, spécialement à la mission parmi les païens. C'est parce qu'il voulait se servir de lui pour porter l'Évangile aux païens que Dieu lui a révélé son Fils (*Gal.*, 1,16). Il ne résulte pas de cette affirmation que Paul ait eu immédiatement conscience du but que Dieu poursuivait en l'appelant à la foi. On pourrait ne voir dans la déclaration de l'épître aux Galates que l'expression d'une conviction à laquelle l'apôtre ne serait parvenu que plus tard, à un moment où, jetant un coup d'œil rétrospectif sur sa vie, il y reconnaissait la réalisation d'un plan divin.

Nous sommes mal renseignés sur la période qui suivit la conversion. Nous savons seule-

ment que Paul s'en alla en Arabie[1] (*Gal.*, 1,17) mais il ne nous est pas dit ce qu'il vint y faire. Weizsaecker (*Ap. Z.*, p. 79) et Schwartz (*Z. Chron.*, p. 27) ont supposé que Paul avait quitté Damas pour éviter de se trouver en contact, comme chrétien, avec les Juifs qui l'avaient connu persécuteur, ce qui aurait pu être dangereux pour lui. L'hypothèse est séduisante mais reste une hypothèse.

Ce que nous savons du tempérament de Paul rend peu vraisemblable qu'il ait éprouvé le besoin de faire, en quelque sorte, une retraite pour méditer dans la solitude[2]. La vie reli-

1. Par le terme d'Arabie il faut entendre, sans doute, suivant la terminologie de Josèphe, le royaume des Nabatéens qui s'étendait à l'Est et au Sud de la Palestine depuis la région de l'Euphrate jusqu'à la Mer Rouge. Rien ne justifie l'opinion de Pfleiderer (*Urchr.*, *I*, p. 78) qui pense à une localité de Samarie du nom d'Araba nommée par St Jérôme non plus que celle de Fries (*Was meint Paulus mit Arabia in Gal.*, 1,17? *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 150 s.) qui propose de corriger Ἀραβία en Ἄραβα et pense à la localité nommée Arab (actuellement Arrabat-el-battôf ; cf. Buhl, *Geographie der alten Palästina*, Freiburg i. B., Leipzig, 1896, p. 222) près de Sephora et de Cana mentionnée par Josèphe (*Vita*, 51 ; cf. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 204 s.). Le fait qu'après le séjour en Arabie, Paul retourne à Damas est défavorable à ces hypothèses à l'appui desquelles on ne peut d'ailleurs fournir aucun argument positif.

2. Ainsi que l'ont pensé quelques auteurs comme Lipsius (*Gal.*, p. 20), Sieffert (*Gal.*, p. 66), Zahn (*Gal.*, p. 68) et Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 339).

gieuse a toujours constitué pour lui une impulsion à l'action et non à la méditation. C'est donc à la prédication de l'Évangile que Paul a dû consacrer son séjour en Arabie[1]. On ne peut, comme le fait Zahn (*Gal.*, p. 68), objecter à cette opinion, qui est actuellement celle de la majorité des critiques, qu'il n'y avait pas en Arabie de ces grandes villes que, plus tard, Paul devait de préférence choisir pour y exercer son activité. Rien en effet n'autorise à penser que la méthode missionnaire de Paul ait été immuable et qu'elle ait été, dès le premier moment, constituée comme elle le sera plus tard. Du succès de cette prédication nous ne savons rien, ce qui n'est pas, comme le pense Loisy (*Gal.*, p. 84), la preuve d'un échec ; l'hostilité des Nabatéens qui se manifesta peu après indiquerait plutôt que la prédication en Arabie ne fut pas sans quelques résultats. Elle ne semble pas avoir duré longtemps. Paul ne tarda pas à revenir à Damas ; c'est à ce moment sans doute et non immédiatement après la conversion que se place la prédication dans les synagogues dont parlent les Actes (9,20). On sait (Voir p. 88 s.)

1. Loisy, *La carrière de l'apôtre Paul*, *R. H. L. R.*, 1920, n. 455. Les Actes (9, 20) ne se trompent sans doute pas en faisant commencer l'activité missionnaire de Paul immédiatement après sa conversion.

comment elle prit fin. Ce ne fut qu'avec peine que Paul parvint à quitter Damas d'où il gagna Jérusalem. Ce devait être dans le cours des années 32 ou 33.

Il y a, dans le récit que les Actes (9, 19-30) font de cette visite, une série d'erreurs[1] qui imposent de telles réserves qu'il est plus prudent de n'utiliser que le récit de l'épître aux Galates. « Je montai, écrit l'apôtre, à Jérusalem pour voir Pierre et pour faire sa connaissance[2]. Je restai avec lui quinze jours et je ne vis aucun autre apôtre[3], si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. Ce que j'écris, Dieu m'est témoin que je n'y mens pas » (*Gal.*, 1, 18-20).

La réserve que Paul observa lors de ce voyage est très caractéristique. Cette attitude ne dut pas lui être dictée seulement par le désir de sauvegarder l'indépendance de son apostolat car il ne semble pas qu'un conflit ait, dès ce mo-

1. Elles portent sur le moment du voyage, sur son caractère et sur les conditions dans lesquelles Paul quitta Jérusalem. Pour la critique de ces récits, voir *Intr.*, *III*, p. 211.

2. Le verbe ἱστορῆσαι exprime les deux idées de visiter et d'apprendre à connaître.

3. SIEFFERT (*Gal.*, p. 70) pense que les autres apôtres étaient absents de Jérusalem. Cette opinion ne paraît pas fondée (LIETZMANN, *Gal.*, p. 9). Le serment du *verset* 20 montre quelle importance Paul attache au fait de n'avoir vu aucun des autres apôtres. Aurait-il négligé de dire, s'il avait pu le faire, qu'ils étaient à ce moment-là éloignés de Jérusalem ?

ment-là, éclaté entre Paul et les jérusalémites. La cause de sa réserve fut sans doute l'ensemble des préventions qu'il rencontrait chez les judéo-chrétiens et surtout l'hostilité ouverte des Juifs qui voyaient en lui un renégat. L'apôtre dut se cacher pendant ce premier séjour à Jérusalem et Pierre n'osa même pas le présenter à l'Église.

Paul ne fait pas un récit strictement objectif. Il est manifestement préoccupé de répondre à une manière de présenter sa visite à Jérusalem qui en faussait le sens et la portée. On peut reconstituer ce récit en prenant le contre-pied des affirmations de Paul. Ses adversaires devaient soutenir qu'il était venu immédiatement à Jérusalem pour y chercher, en quelque sorte, la confirmation de sa vocation. Paul répond que ce n'est que trois ans après sa conversion qu'il a fait cette démarche[1]. On disait encore que Paul avait été instruit par les Douze[2]. Il

1. Weizsaecker (*Ap. Z.*, p. 79) pense que c'est avec le sentiment du parti que ses adversaires pourraient tirer de sa venue immédiate à Jérusalem que Paul a ajourné sa visite et qu'il a attendu pour la faire d'avoir donné la preuve de son apostolat. Mais il est difficile de lui attribuer, dès le début, une attitude de défiance et il paraît probable que s'il n'est pas venu plus tôt à Jérusalem, c'est simplement parce qu'il n'en a pas éprouvé le besoin.

2. C'est ce que pense Meyer, (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 210, 346.).

réfute cette interprétation en rappelant le moment de sa visite, en insistant sur sa brièveté et sur son caractère tout privé.

Le terme ἱστορῆσαι Κηφᾶν est un peu vague[1]. Weizsaecker (*Ap. Z.*, p. 80) pense que Paul voulut faire une première tentative pour définir ses relations avec les Douze. Ce qu'il dit à propos de son second voyage montre que, si persuadé qu'il fût de l'indépendance de son ministère, il ne pouvait admettre qu'un fossé fût creusé entre les chrétiens de Jérusalem et ceux de la Diaspora. Lors de son premier voyage Paul se serait contenté d'amorcer la question avec Pierre qui représentait sans doute, au sein de l'Église de Jérusalem, l'élément le plus favorable aux Hellénistes. Mais, si Paul avait eu l'idée que lui prête Weizsäcker, n'aurait-il pas dit qu'il était venu traiter avec Pierre de puissance à puissance? Rien n'aurait mieux illustré l'indépendance de son apostolat.

L'hypothèse la plus simple est de voir dans la venue à Jérusalem une étape naturelle entre la prédication dans la région de Damas et une nouvelle période d'activité. Avant sa conver-

1. Il est en tout cas trop vague pour qu'on puisse admettre que Pierre ait fait alors connaître à Paul des éléments notables de la tradition évangélique, ce qui ne veut pas dire que leurs entretiens n'aient pas porté sur ce sujet.

sion Paul avait eu à Jérusalem, sinon sa résidence permanente, du moins son centre d'activité. Il était naturel qu'il y revînt lorsqu'il dut quitter Damas.

A la période de quatorze ans qui a suivi, Paul ne consacre qu'une seule phrase : « Je vins ensuite dans les contrées de Syrie et de Cilicie » (1,21)[1] ; il relève seulement le fait qu'à ce moment-là, les Églises de Judée ne le connaissaient pas. Il exerça alors une activité missionnaire qui ne dut pas être sans succès puisque le bruit s'en répandit jusqu'en Judée (*Gal.*, 1, 22-23).

Le livre des Actes apporte sur l'activité de Paul en Syrie et en Cilicie quelques traits complémentaires qui ne sont pas sans intérêt[2]. D'après *Actes*, 9,30, en quittant Jérusalem, Paul vint à Césarée d'où il gagna Tarse. Le

1. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 149) pense que la Syrie et la Cilicie furent seulement les points de départ de Paul mais qu'il se pourrait que, pendant ces quatorze ans, il ait aussi visité d'autres régions. Cette hypothèse ne nous semble pas légitime. Bauer (*Antiochia in der aelt. Kirchengesch.*, p. 30) croit que la Syrie et la Cilicie désignent simplement Antioche qui se trouvait près de la Cilicie, mais on ne voit pas pourquoi, dans ce cas, Paul aurait employé cette périphrase.

2. D'après les Actes le séjour en Cilicie précéda la venue à Antioche. Il serait excessif de parler ici de contradiction, étant donné le caractère tout à fait sommaire et général de la notice de l'épître aux Galates.

rédacteur des Actes ne paraît avoir disposé d'aucun renseignement sur l'activité qu'il y déploya. Il est de nouveau question de Paul à propos de l'Église d'Antioche fondée par des Hellénistes que la persécution avait chassés de Jérusalem. Certains d'entre eux, originaires de Chypre et de Cyrénaïque, parmi lesquels se trouvait sans doute Barnabas, avaient pris l'initiative de prêcher l'Évangile aux païens[1]. Ce fut sans doute cette circonstance qui amena Barnabas à faire venir Paul qui, de son côté, avait pris une attitude semblable à celle des missionnaires d'Antioche (*Actes*, 11, 25-26).

II. — La conférence de Jérusalem.

C'est peu après l'arrivée de Paul en Syrie, où il resta un an (*Actes*, 11,26), que se placent les incidents qui motivèrent sa seconde visite à Jérusalem, à la fin de 43 ou au commencement

1. La brièveté et la sobriété de la notice qui relate ce fait (*Actes*, 11,20) contraste d'une manière frappante avec le long, verbeux et tendancieux récit de l'épisode de Corneille (10, 1-11, 18). C'est une des données les plus solides de toute l'histoire de l'Église primitive. Il faut remarquer, contrairement à l'opinion de Weizsaecker (*Ap. Z.*, p. 77), que, si Paul dit qu'il a reçu de Dieu la mission de prêcher l'Évangile aux païens, il ne dit pas et n'indique par rien qu'il ait été le seul ou le premier à recevoir cette mission ; cf. Harnack, *Mission, I*, p. 49.

de 44 (p. 94 s.). Les Actes (15,1) les expliquent par la venue de Chrétiens de Jérusalem. Paul, dans l'épître aux Galates, ne fait aucune allusion à une intervention de ce genre. Il aurait cependant difficilement pu la passer sous silence si elle s'était produite. Le conflit d'ailleurs devait naître de lui-même du contact, dans l'Église d'Antioche, de chrétiens d'origine juive et d'origine païenne.

Des trois récits qui se rapportent à la conférence de Jérusalem, les deux que donne le livre des Actes (11, 27,30 ; 12,25 et 15, 1-33) ne peuvent être utilisés, le premier parce que le motif réel du voyage y est altéré et d'ailleurs parce qu'il n'y est rien dit de ce qui s'est passé à Jérusalem, le second parce que, si le rédacteur a eu l'intention de raconter les tractations des délégués d'Antioche avec les chrétiens de Jérusalem, le récit qu'il donne se rapporte en réalité à tout autre chose[1]. Pour l'histoire de la conférence, nous en sommes réduit au récit de *Gal.*, 2, 1-10. Que ce récit soit, en un sens, tendancieux, c'est évident, puisque Paul ne le donne que pour défendre les droits de son apostolat. Si ce fait explique l'angle sous lequel les choses sont pré-

1. Pour la critique de ces récits voir *Intr., III*, p. 240-257 et notre article *Le récit d'Actes XV, l'histoire de Corneille et l'incident d'Antioche*, *R. H. P. R.*, 1923, p. 138-144.

sentées nous ne pensons pas que Paul ait réellement déformé les événements et que la valeur de son témoignage soit sensiblement affectée par cela[1]. Son récit s'oppose à la manière dont ses adversaires racontaient les événements de Jérusalem. S'il avait altéré les faits, les contre-missionnaires à l'œuvre en Galatie n'auraient pas manqué de le relever et de ruiner par là toute son argumentation. L'exactitude du récit paulinien nous est donc garantie ici, non seulement par la bonne foi de l'apôtre que rien n'autorise à suspecter *a priori* mais encore par l'intérêt qu'il avait à ne rien laisser passer qui pût être contredit. Il se peut qu'il y ait dans le récit de Paul certaines atténuations et certaines omissions, que, par exemple, les résistances rencontrées par lui soient à peine indiquées et qu'il y ait eu des restrictions plus ou moins explicites à la reconnaissance de son apostolat. Nous pouvons cependant être assuré que les faits qu'il mentionne sont bien exacts.

Paul dit que c'est une révélation qui l'a déterminé à venir à Jérusalem. Son voyage peut cependant avoir été déterminé par des incidents survenus à Antioche. La révélation pourrait alors lui avoir fait comprendre que

1. Contrairement à l'opinion de Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 193 s.

le meilleur moyen de les régler et d'en prévenir le retour était de venir débattre avec les Douze les questions litigieuses[1].

Cette révélation a-t-elle quelque rapport avec celle que l'apôtre eut quatorze ans avant d'écrire la seconde épître aux Corinthiens (12,2 s.) et au cours de laquelle il fut emporté au troisième ciel et entendit des paroles ineffables? La chronologie ne s'y oppose pas absolument. Y aurait-il, d'autre part, une réminiscence de cette révélation dans *Actes*, 22, 17-21 où il est raconté qu'à son retour à Jérusalem, Paul, en extase dans le Temple, reçut du Seigneur l'ordre de quitter la ville sainte et d'aller prêcher l'Évangile aux païens? Le récit des Actes suppose que Paul avait prêché l'Évangile à Jérusalem, il appelle pour cela d'expresses réserves ; peut-être y trouve-t-on cependant le souvenir plus ou moins confus d'une révélation qui avait joué un certain rôle dans la vie de Paul. Quoi qu'il en soit, la vision d'Antioche paraît avoir eu une grande importance. Quatorze ans après, le souvenir en est encore très présent à la pensée de l'apôtre. Après la conférence de Jérusalem la carrière de

1. Un fait semblable se produisit à Troas où un songe décida l'apôtre à entreprendre l'évangélisation de la Macédoine, à laquelle sans doute il pensait déjà (*Actes*, 16,8 s.).

Paul prend une orientation nouvelle. L'apôtre se lance hardiment à la conquête du monde grec. Est-il téméraire d'établir un rapport entre les deux faits et de supposer qu'à ce moment, instruit par les conflits qui s'étaient produits à Antioche, l'apôtre comprit que l'Évangile devait faire éclater le cadre du judaïsme et qu'il avait à remplir une mission mondiale à laquelle lui-même devait se consacrer désormais ?[1]

Paul est monté à Jérusalem parce qu'il ne voulait pas que son travail missionnaire fût vain (2,2) ; il l'aurait été et l'avenir même du christianisme eût été compromis, si l'on avait laissé deux Églises s'opposer l'une à l'autre et se consumer en luttes stériles.

Paul fut accompagné à Jérusalem par Barnabas et par Tite. Le premier y vint en sa qualité de missionnaire, comme délégué avec Paul de l'Église d'Antioche. Dans la suite du récit, Paul parle presque comme s'il avait été seul à défendre la cause du pagano-christianisme. Cela ne prouve pas que Barnabas n'ait joué aucun rôle ou seulement un rôle subordonné puisque Paul n'entend pas donner un histo-

1. Sur l'importance de cette révélation voir Heinrici, *II Cor.*, p. 389 s. ; Zahn, *Einl.*, *II*, p. 635 ; Bachmann, *II Cor.*, p. 387.

rique de la conférence mais seulement justifier sa propre attitude.

Tite incarnait en sa personne le problème à résoudre. Grec, c'est-à-dire païen, il avait été conquis par l'Évangile mais était resté incirconcis. Serait-il, à Jérusalem, considéré comme un frère ou bien voudrait-on et pourrait-on lui imposer la circoncision ?

Paul relate en ces termes ce qu'il fit à Jérusalem : « Je leur (αὐτοῖς) exposai l'Évangile que je prêche aux païens et en particulier aux chefs »[1] (2,2). Le pronom αὐτοῖς ne se rapporte à aucun substantif exprimé mais à l'idée d'Église impliquée dans le mot « Jérusalem ». C'est donc à la communauté dans son ensemble que Paul fit d'abord connaître son Évangile. Le résultat de cette première démarche ne dut pas être satisfaisant puisque l'apôtre passe immédiatement à l'exposé qu'il fit en particulier aux chefs

1. Paul emploie le terme de οἱ δοκοῦντες qui est sans doute l'abréviation de οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (9). L'expression οἱ δοκοῦντες εἶναί τι du *verset* 6 pourrait faire penser que c'était là une désignation ironique. Pourtant Paul l'emploie comme pouvant être comprise sans explication par ses lecteurs ce qui suppose que c'était une expression consacrée. Seule l'ironie des formules employées aux *versets* 6 et 9 est à mettre au compte de l'apôtre. Il résulte du *v.* 6 que l'autorité des δοκοῦντες tenait à un titre dont ils pouvaient se réclamer dans le passé, sans doute au fait d'avoir connu Jésus et d'avoir été appelés par lui.

de l'Église[1]. Ce qui empêcha les premiers pourparlers d'aboutir ce furent certainement les obstacles qui faillirent faire échouer toute la conférence. L'apôtre déclare que Tite ne fut pas contraint de se faire circoncire. On avait donc émis la prétention d'imposer ou d'obtenir comme une concession la circoncision de Tite. Paul le dit expressement au *verset* 4 où il parle des faux frères qui s'étaient introduits dans l'Église pour espionner la liberté des chrétiens et pour les asservir. Paul déclare (*v.* 5) qu'il ne leur céda pas un instant, pour maintenir l'intégrité de l'Évangile[2]. En parlant de faux frères qui se

1. Loisy, *R. H. L. R.*, 1920, p. 455 ; Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 416. L'opposition marquée par οἵτινες empêche de voir dans le second membre de phrase une simple apposition au premier.

2. Nous suivons le texte donné par les éditeurs, c'est celui de la majorité des manuscrits, notamment de ℵ. *A. B. C.*, etc. Il présente une forte anacoluthe qui, cependant, ne rend pas la phrase inintelligible. On peut comprendre le passage en faisant du *verset* 4 une parenthèse inachevée. La première main du ms. D, les mss. d. e., la peschitto, Irénée, Victorin, l'Ambrosiastre n'ont pas les mots οἷς οὐδέ. Leur texte doit être compris dans ce sens qu'aucune obligation ne fut imposée à Tite mais que, dans un esprit de conciliation, pour faire une concession provisoire, Paul consentit à ce qu'il fût circoncis. C'est ce qu'admettent certains exégètes comme Renan (*St. P.*, p. 87 s. 316), Spitta (*Apgsch.*, p. 195 s.), Lake (*Earl. Ep.*, p. 278), Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 203 s.). A l'appui de cette opinion on fait valoir que le passage du texte occidental au texte oriental qui semble mieux dans la

sont insinués dans l'Église, Paul a peut-être été un peu injuste pour ses adversaires. Il semble avoir transporté à Jérusalem la situation qui existait à Antioche et surtout en Galatie. Là, en effet, les judaïsants pouvaient être regardés comme des intrus ; ils n'en étaient pas à Jérusalem[1]. Nous ne savons pas dans quelle mesure les chefs de l'Église, Jacques, Céphas et Jean, approuvaient les prétentions des faux frères. Le fait que Paul les repoussa ne fit pas obstacle à la réalisation d'une entente qui ne semble pas avoir été un accord public et officiel puisqu'elle n'empêcha pas de nouveaux incidents de surgir dans la suite. On a parfois jugé trop sévèrement l'attitude des Jérusalémites. Il leur a fallu un réel courage pour tendre

logique du développement est plus facile à concevoir que le processus inverse. Cette observation ne nous paraît pas juste. La suppression de la négation pourrait avoir été suggérée à la fois par le désir de rendre la phrase plus coulante et par l'intention de mettre l'attitude de Paul à Jérusalem en harmonie avec celle que les Actes (16,3) lui attribuent quand ils disent qu'il fit circoncire Timothée. L'hypothèse de la circoncision de Tite nous paraît devoir être écartée à cause de la faible attestation du texte occidental et parce que le fait aurait certainement été exploité contre Paul qui aurait dû s'en expliquer dans l'épître aux Galates autrement que par une incidente (cf. Loisy, *R. H. L. R.*, 1920, p. 459).

1. Il serait théoriquement possible que Paul pense à des Juifs qui se seraient glissés dans l'Église pour la ruiner, mais n'aurait-il pas alors exprimé plus explicitement sa pensée?

à Barnabas et à Paul la main d'association contre le sentiment de la majorité de l'Église.

Ce que Paul considère comme le résultat essentiel de la conférence c'est qu'il put maintenir son point de vue intégralement et sans aucune concession. Les fruits de son travail missionnaire parmi les païens étaient ainsi sauvegardés et la possibilité d'un développement ultérieur de son œuvre restait ouverte. En outre les chefs de l'Église de Jérusalem reconnurent que Paul avait été appelé par Dieu à prêcher l'Évangile aux païens et qu'il avait reçu pour cela un charisme spécial, mission et charisme considérés comme différents de nature mais non de valeur de ceux qui avaient été conférés à Pierre pour l'évangélisation des Juifs. Une requête fut seulement adressée à Paul, celle de se souvenir des pauvres. Les chrétiens de Jérusalem désiraient qu'au cours de ses voyages missionnaires, il invitât les chrétiens sortis du paganisme à venir en aide aux Églises de Judée. Ce ne fut pas en vain que cette prière fut adressée à l'apôtre.

Il se peut que dans cette question des aumônes les chrétiens de Jérusalem n'aient pas vu seulement un geste de solidarité et de charité, mais qu'ils aient, plus ou moins nettement, considéré les contributions des Églises helléniques

comme un équivalent de l'impôt du Temple qu'envoyaient à Jérusalem les Juifs de la Diaspora[1]. Dans les deux chapitres de la seconde épître aux Corinthiens, où il traite de la question de la collecte, Paul n'indique pas qu'il interprète dans ce sens l'appel adressé à la libéralité des pagano-chrétiens, mais, dans l'épître aux Romains (15,27), il dit que puisque les païens ont eu part aux biens spirituels qui appartenaient aux chrétiens de Judée, c'est un devoir pour eux de les aider de leurs biens matériels. Cela autorise peut-être à voir dans la collecte pour les chrétiens de Jérusalem la reconnaissance d'un certain privilège, privilège de priorité au moins, qui appartenait à l'Église de Jérusalem considérée, en principe, comme la mère de toutes les autres Églises.

Il ne faut pas exagérer la portée des résultats obtenus par Paul à Jérusalem. Le droit des Églises qu'il avait fondées et de celles qu'il pourrait créer par la suite était reconnu, mais la fusion entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens n'était pas faite. La communion réalisée ne l'était que théoriquement. La solution adoptée était précaire, ce n'était qu'un compromis mais qui devait se révéler insuffisant et

1. Sur cet impôt voir Schürer, *Gesch.*, *II*, p. 258 s.; Juster, *I*, p. 377 s.

inefficace quand des judéo- et des paganochrétiens se trouveraient en présence. Comme les Juifs et par conséquent les judéo-chrétiens n'étaient pas cantonnés en Palestine mais répandus dans tout le monde grec, des conflits étaient inévitables. Rien n'avait été prévu pour régler les relations des judéo-chrétiens qui continuaient à observer la Loi avec les paganochrétiens qui, ne pouvant s'y soumettre, étaient, à leurs yeux, des païens impurs avec lesquels ils ne pouvaient s'asseoir à la même table ni célébrer le repas du Seigneur.

La conférence de Jérusalem ne fit qu'ajourner la crise ouverte par l'entrée des païens dans l'Église. Nous verrons de quel poids ce problème pesa sur toute la carrière missionnaire de Paul.

III. — La mission paulinienne[1].

Il est possible qu'avant la conférence de Jérusalem Paul se soit borné à prêcher l'Évangile suivant les occasions qui se présentaient, sans plan arrêté et sans avoir encore l'idée d'un domaine particulier dans lequel il était appelé à agir. Les incidents d'Antioche et les expériences de Jérusalem ont dû l'amener à prendre un sentiment plus net de sa mission particulière.

1. P. Wernle, *Paulus als Heidenmissionar*[2], Tübingen, 1909.

L'époque dans laquelle Paul a vécu a été une époque d'intense prosélytisme. Le monde grec était sillonné de prédicateurs itinérants, moralistes, philosophes, prédicateurs de « Fils de Dieu », magiciens, etc. Apollonius de Tyane et les prophètes dont parle Origène (*C. Celse*, *VII*, 11 ; *VII*, 9 ; cf. *Intr.*, *II*, p. 486s.) en sont des exemples caractéristiques[1] ainsi que les pharisiens dont parle Jésus « qui parcouraient la terre et la mer pour faire un prosélyte » (*Mt.*, 23,15). Les disciples du Christ ne pouvaient pas être moins zélés. La conversion faisait de ceux qui étaient gagnés des prédicateurs de l'Évangile. Le cas de Paul devenant missionnaire n'a rien d'exceptionnel.

Un sentiment particulier a dû agir pour lui, c'est le désir de réparer par son activité apostolique le mal que, comme persécuteur, il avait fait à l'Église. Il faut aussi tenir compte de la conviction qu'avait l'apôtre de la proximité de la fin du monde. Ainsi s'expliquent la hâte et l'impatience dont il témoigne : l'évangélisation du monde ne peut être pour lui l'œuvre de plusieurs générations. C'est avant le retour imminent du Christ qu'il faut que son nom soit porté jusqu'aux extrémités du monde.

1. Von Dobschütz, *Thess.*, p. 2 s.

Le but que l'apôtre propose à son activité est immense. Ce sont tous les païens qu'il doit amener à l'obéissance de la foi (*Rom.*, 1,5). Sa tâche cependant est limitée, d'une part, par le partage d'attributions fait ou reconnu à Jérusalem entre Pierre et lui (*Gal.*, 2,7) et, de l'autre, par le principe formulé dans *Rom.*, 15,20 de ne prêcher l'Évangile que là où le Christ n'a pas encore été nommé.

La limitation de la mission paulinienne au monde païen n'est pas aussi précise qu'elle le semble au premier abord. Elle ne comporte que l'exclusion de la Palestine car, dans la Diaspora, la limite entre Juifs et non-Juifs n'était pas rigoureuse. Autour des synagogues gravitait tout un monde de prosélytes plus ou moins gagnés au judaïsme sans cependant y être réellement agrégés. C'est parmi eux que Paul semble avoir recruté les premiers membres des Églises qu'il fondait. L'apôtre ne s'est d'ailleurs nullement désintéressé des synagogues du monde grec, c'est sur elles que, dans la plupart des cas, il s'est appuyé pour commencer la prédication de l'Évangile[1].

1. Dans les villes d'Asie, de Macédoine et de Grèce la population juive ne devait constituer qu'une faible minorité. Il est possible que ce soit pour cela que Paul ait considéré ces provinces comme faisant partie de son domaine missionnaire.

Le principe de ne travailler que sur un terrain encore vierge ne s'explique pas uniquement par le désir d'éviter des conflits. Il faut le mettre en rapport avec la manière dont Paul concevait l'œuvre missionnaire en extension plutôt qu'en profondeur. Ce qu'il fallait pour lui c'était porter le nom du Christ partout. Dans *Rom.*, 15,19, il considère son œuvre comme achevée dans le bassin oriental de la Méditerranée. A ce moment là, il a fondé un réseau assez lâche d'Églises et parcouru diverses provinces ; il ne les a pas conquises au Christ mais a seulement posé des fondements. Il a jeté une semence, c'est aux Églises qu'il appartient de la faire fructifier. L'œuvre du missionnaire est une œuvre de pionnier. Quand Paul dit aux Corinthiens (*I Cor.*, 1,17) que le Christ ne l'a pas envoyé pour baptiser mais pour prêcher l'Évangile, ce n'est pas seulement au rite particulier du baptême qu'il pense, c'est à toute l'activité régulière et normale de l'Église telle qu'elle doit se développer sur la base posée par lui. C'est ainsi que s'ex-

On pourrait se demander si ce n'est pas à cause de l'importance de la colonie juive d'Égypte qu'il ne paraît pas s'être préoccupé de cette province ni des contrées limitrophes. Il se pourrait cependant que l'Évangile ait déjà pénétré en Égypte avant lui. C'est peut-être par une raison du même ordre qu'il faut expliquer que Paul n'ait pas tourné ses regards vers l'Orient.

pliquent les fréquents changements du théâtre de l'activité de Paul. Dans la pratique il a apporté quelque tempérament à son principe. Loin de se désintéresser des Églises une fois constituées, il en porte constamment le souci (*II Cor.*, 11,28) ; de là cette correspondance active qu'il entretient avec elles et dont la majeure partie sans doute a disparu, de là ces visites qu'il leur fait et qui le ramènent une seconde, parfois une troisième fois, dans les régions déjà évangélisées par lui.

Paul a très nettement le sentiment de n'être envoyé que par le Christ (*Gal.*, 1,1. *Rom.*, 1,5. *etc.*) ; cependant son premier grand voyage missionnaire a été entrepris comme délégué de l'Église d'Antioche[1]. Les Actes (13, 1-3) ont conservé à ce sujet une notice sobre et précise qui mérite d'être prise en considération. Il y est question de prophètes et de didascales parmi lesquels sont Barnabas et Saul qui sont à l'œuvre à Antioche. L'Esprit Saint leur révèle que Barnabas et Saul doivent être mis à part pour l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle. Ici, comme dans les cas similaires, la révélation ne

1. Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 151 s. ; K. Bauer, *Antiochia in der aeltesten Kirchengeschichte*, Tübingen, 1919 ; K. Dieckmann, *Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit*, *Abh. f. Missionskunde und Missionsgeschichte*, 17,2. 1920.

fut sans doute que la confirmation d'un projet déjà formé. Après qu'on a jeûné et prié, Barnabas et Paul reçoivent l'imposition des mains et se mettent en route. Il s'agit donc d'une mission qui leur est confiée. Ce qui confirme cette interprétation c'est que, le voyage achevé, ils reviennent à Antioche et rendent compte de ce qu'ils ont fait à l'Église assemblée (*Actes*, 14, 27).

Il n'est pas dit aussi nettement que le second voyage, dans lequel Paul eut pour collaborateur Silas, ait été entrepris dans les mêmes conditions. Sans doute, à leur départ, l'apôtre et son compagnon sont confiés par les frères à la grâce du Seigneur (15,40) et, après ce voyage encore, Paul revient à Antioche (18, 22), mais il se pourrait que l'incident qui se produisit entre Barnabas et Paul ait modifié les relations de l'apôtre avec l'Église d'Antioche et qu'à partir de ce moment l'œuvre missionnaire de l'Église de Syrie ait été confiée à Barnabas et non plus à Paul qui aurait désormais agi de sa propre initiative comme il semble le faire pendant le troisième voyage.

Même à l'époque où il n'est plus simplement le délégué d'une Église, Paul a toujours le sentiment de porter aux païens les biens spirituels qui appartiennent aux premières Églises

(*Rom.*, 15,27). C'est, en dernière analyse, et bien qu'elle n'en ait pas elle-même le sentiment, au nom de l'Église de Jérusalem que Paul fait son œuvre de missionnaire. La collecte en faveur des saints qui est une de ses préoccupations dominantes pendant le troisième voyage est l'expression concrète de cette solidarité entre l'Église de Jérusalem et l'œuvre missionnaire.

Paul paraît avoir considéré les Églises, aussi bien celles qui existaient avant lui que celles qu'il fondait, comme des bases d'opération. C'est en ce sens qu'il parle aux Corinthiens d'être envoyé par eux, là où il ira (*I Cor.*, 16, 6. *II Cor.*, 1,16) et qu'il écrit aux Romains (15,24) qu'il sera envoyé par eux en Espagne.

La contribution des Églises à l'œuvre missionnaire a dû se traduire par des contributions financières. A Thessalonique, Paul reçoit par deux fois des subsides de Philippes (*Phil.*, 4,16). De Macédoine il reçoit de quoi subvenir aux frais de la mission à Corinthe (*II Cor.*, 11,9)[1].

Ces données ne contredisent pas ce que Paul dit ailleurs (*I Cor.*, 4,12; 9,15. *II Cor.*, 11,7-11. *Actes*, 20,34) du travail manuel par lequel

1. Comme il écrit (*Phil.*, 4,16) que l'Église de Macédoine est la seule qui soit « entrée en comptes avec lui », il est probable qu'il s'agit, ici aussi, de subsides fournis par les Philippiens.

il subvenait à ses besoins. Il semble que ce ne soit qu'en Grèce, sans doute en raison de circonstances particulières, peut-être pour couper court à certaines calomnies, que Paul ait pris pour principe de renoncer à ce qui était considéré comme un droit de l'apostolat, celui d'être entretenu par les Églises (*I Cor.*, 9,4-14).

Il n'est pas difficile d'apercevoir comment peuvent se concilier ces indications, en apparence contradictoires. L'apôtre, tout en travaillant de ses mains, ne parvenait sans doute pas à subvenir à tous ses besoins et à ceux de ses collaborateurs qui ne s'imposaient peut-être pas la même discipline que lui. Ses voyages, sans parler des frais qu'ils entraînaient, l'entravaient dans une activité matérielle à laquelle il ne pouvait d'ailleurs consacrer qu'une partie de son temps. On s'explique ainsi que le budget de Paul, s'il est permis de parler ainsi, se soit parfois trouvé en déficit. Ce sont ces déficits que comblaient les subsides des Églises.

Quand on envisage, dans son ensemble, l'œuvre missionnaire de Paul, on ne peut manquer d'être frappé de sa rapide progression dans la direction générale de l'Est à l'Ouest, avec ses stations principales, Antioche, Éphèse, Thessalonique, Corinthe et Rome, villes qui étaient dans l'antiquité les principaux nœuds de com-

munications d'où il était possible de rayonner dans les diverses provinces. L'œuvre accomplie suggère l'idée d'un plan d'ensemble tracé par un homme qui, après avoir médité sur la carte du monde, a, d'un coup d'œil génial, reconnu les points stratégiques sur lesquels il fallait faire porter son effort. Sans s'arrêter au détail ni se préoccuper de l'évangélisation des campagnes et des villes d'importance secondaire, il a conquis pour l'Évangile un réseau de places fortes qui commandaient le monde[1].

Diverses raisons peuvent cependant être alléguées qui paraissent indiquer que le plan réalisé par Paul n'a été conçu par lui que progressivement, par étapes et non d'un seul coup. Nous ne trouvons pas dans les épîtres de projets dont la réalisation s'étende sur une période de temps de quelque étendue. Ceux qui sont exposés sont à brève échéance et n'embrassent, en général, guère plus qu'une année. Ce n'est qu'à la fin du dernier séjour à Corinthe que Paul conçoit un projet un peu plus vaste : retourner à Jérusalem, ensuite gagner Rome d'où il ira en

1. L'idée d'un plan d'ensemble est admise par Weizsaecker, (*Ap. Z.*, p. 193), Zahn (*R. E.*, *XV*, p. 75) et par Deissmann (*Paulus*, p. 130 s.). Sur la question des plans de voyage de Paul voir E. Stange, *Paulinische Reisepläne*, Gütersloh, 1918.

Espagne ; mais toute une partie de ce programme, la visite à Jérusalem, ne fait pas partie de l'œuvre missionnaire proprement dite. Réduit à ce qui touche la propagation de l'Évangile, ce plan de voyage n'a pas de caractère plus général que ceux des périodes antérieures ; encore faut-il distinguer entre le projet de venir à Rome qui est net et précis et celui, encore vague, arrêté seulement en principe, de se rendre en Espagne.

L'idée d'un plan d'ensemble se heurte en outre à deux objections. La première est que Paul n'a évangélisé l'Asie qu'après la Macédoine et la Grèce, la seconde est que — sa correspondance avec l'Église de Corinthe le prouve, — les projets de l'apôtre étaient, dans une large mesure, soumis à des modifications suggérées par les circonstances.

La conclusion à laquelle nous venons d'aboutir est confirmée par ce que nous savons des conditions dans lesquelles Paul formait ses projets.

Paul a le sentiment d'être un instrument entre les mains de Dieu et la subordination de ses projets à la volonté divine (*Rom.*, 1,10 ; 15, 32. *I Cor*, 4,19 ; 16,7. *Phil.* 1,24. *etc.*) est bien loin d'être chez lui une formule de style[1] : c'est

1. Comme elle l'est souvent chez les écrivains du temps. Voir les textes cités par Deissmann, *N. Bibelst.*, p. 80 et par Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Goettingen, 1921, p. 215, n. 2.

l'expression d'un sentiment très profond. Mais comment la volonté de Dieu se manifeste-t-elle pour l'apôtre ? Un élément extatique intervient certainement ici. Des visions et des révélations ont été interprétées par Paul comme des manifestations de la volonté de Dieu. Au cours du second voyage missionnaire, Paul, empêché de prêcher l'Évangile en Asie, veut pénétrer en Bithynie, mais l'esprit de Jésus ne le permet pas[1]. A Troas, il a un songe qui lui révèle la volonté divine. Un macédonien lui apparaît et lui dit : « Passe en Macédoine et viens nous secourir » (16, 9-10). Un peu plus tard, à Corinthe, Paul a une autre vision (18, 9-10) dont le sens et la portée sont difficiles à préciser, le récit qui nous en est donné faisant partie d'une tradition mutilée (*Intr.*, *III*, p. 274). Elle semble avoir déterminé Paul à rester à Corinthe malgré un danger qu'il y avait couru, ou bien à s'y établir pour quelque temps alors qu'il n'y avait d'abord séjourné qu'en attendant de pouvoir retourner en Macédoine[2].

1. Nous ne pouvons déterminer en quoi ont consisté les prohibitions de l'Esprit. Ce peuvent avoir été soit des circonstances adverses, soit le projet plus ou moins conscient d'une mission en Macédoine qui lui rendent difficile toute autre activité.

2. Le texte de D mentionne encore deux autres directions surnaturelles (19,1 et 20,3). Il semble n'y avoir dans ces passages qu'une imitation de 16,9 s.

Les épîtres n'apportent aucun renseignement sur des révélations surnaturelles de la volonté de Dieu mais il ressort de *II Cor.*, 1,17 que l'apôtre avait le sentiment que ses projets n'étaient pas formés κάτα σάρκα, par conséquent qu'ils étaient conçus sous l'influence de l'Esprit. Le soin même qu'il met à expliquer que les modifications qu'il leur fait subir n'altèrent pas ce caractère, montre l'importance que cette conviction avait à ses yeux.

Pour une part, l'élément irrationnel dans la formation des projets de l'apôtre est constitué par l'interprétation des circonstances comme des manifestations de la volonté de Dieu. La limite entre les éléments rationnels et les éléments irrationnels est rendue par là un peu flottante.

Paul sait discerner les circonstances favorables et n'hésite pas, pour en profiter, à modifier les plans qu'il a formés. Il prolonge son séjour à Éphèse parce qu'une « porte lui est ouverte » (*I Cor.*, 16,9). S'il ne fait pas de même à Troas, où les circonstances sont également favorables (*II Cor.*, 2,12), c'est qu'il est trop anxieux de la situation de l'Église de Corinthe pour pouvoir s'arrêter avant d'avoir rencontré Tite. Il sait aussi, quand il le faut, modifier ses projets en présence de circonstances défavorables. Nous en trouverons un exemple carac-

téristique dans l'histoire de la crise corinthienne[1].

D'autre part, Paul a certainement tenu grand compte, dans l'organisation de ses voyages, des conditions matérielles. Ses itinéraires paraissent souvent déterminés par le tracé des grandes routes. Dans l'évangélisation de la Macédoine, il suit la via Egnatia de Néapolis à Philippes, puis par Amphipolis et Apollonie, jusqu'à Thessalonique (*Actes*, 16,11 ; 17,1). S'il la quitte ensuite pour aller à Bérée (17,10) au lieu de la continuer vers l'Ouest dans la direction de Dyrrhachium c'est que son intention, au départ de Thessalonique, était d'y revenir bientôt, ce que les circonstances ne lui permirent pas. L'apôtre a aussi dû tenir compte des conditions de la navigation qui était interrompue de la fin de l'automne au printemps ; ainsi s'expliquent des projets comme celui de rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte (*I Cor.*, 16,8) et celui d'hiverner à Corinthe (*I Cor.*, 16,6).

Paul a exercé son activité surtout dans les grandes villes où un voyageur pouvait plus facilement s'établir que dans les campagnes, et trouver du travail et des moyens de subsis-

1. Nous ne parlons pas ici de l'ajournement du retour en Macédoine projeté par Paul (*I Thess.*, 2,18), car ce retour fut empêché par un obstacle extérieur indépendant de la volonté de l'apôtre.

tance qu'il aurait difficilement rencontrés dans des centres moins importants.

Le choix des villes peut aussi avoir été dicté à Paul par le fait qu'il y trouvait, dans les colonies juives et dans les synagogues[1], un point d'appui précieux pour son œuvre missionnaire[2]. La prédilection de l'apôtre pour les villes ne l'a pas empêché, à certains moments, d'évangéliser les campagnes, notamment dans la région d'Éphèse (*Actes*, 13,49 ; 14,7).

Les Actes attribuent à Paul une méthode missionnaire constante qu'illustrent, par exemple, les événements d'Antioche de Pisidie (13,45) et de Corinthe (18,6 s.). Profitant des occasions que les réunions de la synagogue lui offraient pour faire entendre la prédication de l'Évangile, Paul se serait d'abord et exclusivement adressé aux Juifs. Les faits racontés ne se rapportent pas à un schéma aussi rigide. A Antioche

1. Les Actes (17,1) en disant que Paul s'arrête à Thessalonique notent qu'il y avait une synagogue dans cette ville.

2. Ramsay, *Paulus i. d. Apgsch*, p. 60 ; K. Axenfeld, *Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission, Missionswissenschaftliche Studien, Festschrift für* G. Warneck, 1904 ; P. Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 255 ; Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 154 s. ; Loisy, *Actes*, p. 509 s. Il se peut aussi que Paul ait choisi les villes parce qu'on y parlait grec ce qui n'était pas toujours le cas dans les campagnes et parce que la culture des habitants des villes les rendait plus accessibles à la prédication chrétienne.

et à Éphèse le résultat de cette prédication initiale c'est que des Juifs et des Grecs se convertissent (14,1 ; 18,4). Paul a donc dû parler ailleurs encore qu'à la synagogue. Il ne s'est cependant pas désintéressé du sort des Juifs. Ne dit-il pas lui-même qu'il se doit à tous et que pour gagner les Juifs, il s'est fait Juif pour eux (*I Cor.*, 9,20) et ne convertit-il pas, à Corinthe, Crispus le chef de la synagogue (*Actes*, 18,8, cf. *I Cor.*, 1,14)? Les démêlés de Paul avec les Juifs suffiraient d'ailleurs à prouver qu'il n'a pas poursuivi son œuvre sans contact avec la synagogue.

Si les Actes ont, sans doute, systématisé à l'excès en faisant, dans chaque ville, précéder la prédication directe aux païens d'une rupture avec la synagogue, il est cependant certain que partout Paul a dû être amené, par le développement même de son œuvre, à se séparer de la synagogue. Un texte comme *I Cor.*, 10,32, montre que la communauté de Corinthe a le sentiment très net de former un groupement distinct aussi bien des païens que des Juifs. La synagogue constituait d'ailleurs un cadre trop étroit pour que l'œuvre missionnaire pût faire autre chose que s'y abriter à ses débuts. Les chrétiens avaient besoin de se réunir entre eux, quand cela n'aurait été que pour célébrer le repas du Seigneur et pour accueillir les païens.

L'enseignement donné dans les maisons à côté des instructions publiques (*Actes*, 20,20) ne pouvait suffire. Aussi est-on en droit de considérer comme très vraisemblable le renseignement d'après lequel Paul, à Corinthe, se serait établi dans la maison du prosélyte Titus Justus qui était voisine de la synagogue (*Actes*, 18,8) et à Éphèse dans l'école de Tyrannus (*Actes*, 19,9).

Souvent la séparation d'avec la synagogue a dû être violente. Les Juifs paraissent avoir organisé contre Paul une véritable contre-mission (*I Thess.*, 2,16)[1]. Les Actes nous présentent ceux d'Antioche et d'Iconium poursuivant Paul à Derbe (14,19) et ceux de Thessalonique le faisant chasser de Bérée (17,13 s.). Nous les voyons, à peu près partout, susciter des difficultés à l'apôtre soit par leurs intrigues comme à Antioche (13,50), à Iconium (14,2), à Thessalonique (17,5), soit même, comme à Corinthe, par une plainte devant le tribunal romain (18, 12 s.). Ces divers récits ne sont pas tous également solides ; il est impossible, cependant, de penser, certains détails mis à part, qu'ils ne cor-

1. Justin Martyr (*Dial. avec Tryphon*, 17,108) parle aussi de délégués juifs envoyés par toute la terre pour combattre le christianisme. Cependant, dans *Actes*, 28, 21, les Juifs de Rome déclarent à Paul n'avoir pas reçu de lettres de Judée à son sujet.

respondent pas, en quelque mesure, à la réalité.

Malgré toutes les difficultés que les Juifs suscitèrent à Paul dans son œuvre missionnaire, il faut reconnaître que, sans le point d'appui du judaïsme, cette œuvre n'aurait peut-être pas été possible. Le judaïsme a fourni à Paul la tribune de la synagogue et lui a assuré — malgré lui, sans doute — la possibilité légale de sa mission. Pour les autorités romaines, jusqu'au procès de Jérusalem au moins, puisque la plainte des Juifs de Corinthe ne fut pas accueillie, le christianisme n'a pas été distinct du judaïsme ; il a ainsi profité de la protection que les lois romaines accordaient au culte juif reconnu *religio licita*[1].

Il ne semble pas que Paul se soit préoccupé de donner une organisation aux Églises qu'il fondait. On n'y trouve aucun système ecclésiastique réglementé. Les principales fonctions y sont d'ordre charismatique (*I Cor.*, 12,4 s.), même celles qui se rapportent aux charges administratives (*I Cor.*, 12,28. *Rom.*, 12,8)[2].

1. Sur le privilège légal du judaïsme dans l'empire romain, voir SCHÜRER, *Gesch.*, *III*, p. 65 s. ; JUSTER, *I*, p. 215 s., 243 s., 338 s., etc.

2. Aussi ne faut-il accueillir qu'avec réserve l'indication d'*Actes*, 14,23, d'après laquelle, au retour du premier voyage, Barnabas et Paul se seraient préoccupés d'établir dans chacune des Églises qu'ils avaient fondées des Anciens auxquels ils imposaient les mains. Le rédacteur des Actes projette ici dans le passé la situation qui existait de son temps.

Dans son œuvre Paul a eu des collaborateurs[1]. Les Actes et les épîtres nous en font connaître un certain nombre. Leur rôle paraît avoir sensiblement varié et leurs relations avec Paul avoir été assez diverses. Les uns étaient ses véritables associés comme Barnabas[2] et Silas[3], d'autres des

1. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg, 1911 ; Redlich, *St Paul and his Companions*, London, 1913 ; Harnack, *Mission*, *I*, p. 78 s.

2. Barnabas, cousin de Jean-Marc (*Col.*, 4,10), est nommé par les Actes (4,36 s. ; 9,27 ; 11,22) comme membre de la primitive Église, il était lévite et cypriote. Le nom qu'il porte ne signifie pas, comme le disent les Actes, « fils de la consolation » ou « de la prédication ». C'est un nom théophore « fils de Nébo » (Deissmann, *Bibelst.*, p. 175 s. *N. Bibelst.*, p. 16 ; *Barnabas.*, *Z. N. T. W. VII*, 1906, p. 91 s.). Barnabas aurait été délégué par l'Église de Jérusalem à Antioche (11,30) où il aurait attiré Paul (11,22 s. ; 13,1, 2). Mais le fait que Barnabas accompagne Paul à Jérusalem comme délégué et représentant de l'Église d'Antioche (*Actes*, 11,30 ; 12,25 ; 15,2 s. *Gal.*, 2,1. 9) autorise à le considérer plutôt comme un des missionnaires qui fondèrent l'Église d'Antioche. Il accompagna Paul dans son premier voyage mais se sépara de lui au commencement du second, sans doute, non comme le disent les Actes, à cause d'un différend au sujet de Jean-Marc (15, 36-41) mais par suite de l'incident d'Antioche auquel il fut mêlé (*Gal.* 2,13). Cette rupture n'empêche pas Paul de parler de Barnabas dans *I Cor.*, 9,6, comme d'un apôtre qui travaille dans le même esprit et suivant les mêmes principes que lui.

3. A. Stegmann, *Silvanus als Missionar und Hagiograph*, Rottenburg, 1917. Silas ou Silvanus accompagna Paul dans le deuxième voyage missionnaire (*Actes*, 15,40 s.) ; il prêcha l'Évangile à Thessalonique et à Corinthe (*I Thess.* 1,1. *II*

missionnaires indépendants comme Tite[1] qui, dans des circonstances spéciales, acceptaient de l'apôtre une mission particulière. D'autres avaient un rôle nettement subordonné comme Timo-

Thess., 1,1. *II Cor.*, 1,19). D'après *Actes*, 15,22 s., il serait venu à Antioche comme délégué de l'Église de Jérusalem, mais cette indication ne paraît pas pouvoir être retenue (cf. *Intr.*, *III*, p. 253). Il est nommé comme auteur ou rédacteur de la première épître de Pierre (5,12). Quelques critiques (Zimmer, *Die Identität von Titus, Silas und Silvanus*, *Z. f. kirchl. Wiss. u. k. Leb.*, 1881, p. 169-174 ; *Woher kommt der Name Silas ? Jahrb. f. pr. Th.*, 1881, p. 721-723 ; Weizsaecker, *Ap. Z.*, p. 247) ont cru qu'il fallait distinguer entre le jérusalémite Silas et le paulinien Silvanus qui aurait appartenu à l'Église d'Antioche. Cette théorie se heurte au fait que les Actes nomment Silas le compagnon de Paul et que la première épître de Pierre donne Silvanus pour le nom du collaborateur de Pierre. Cf. Jülicher, *Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1882, p. 538-552. Van Vloten (*Z. f. wiss. Th.*, 1867, p. 223 ; 1871, 43) a proposé l'identification de Silas à Luc. Toutes ces hypothèses sont arbitraires. cf. P.-W. Schmiedel, art. *Silas, Silvanus*, *E. B.*, *IV*, c. 4514 s.

1. Tite qui était païen d'origine (*Gal.*, 2, 1-3) ne semble avoir été qu'un collaborateur occasionnel de Paul. Il remplit à Corinthe une mission très délicate sur laquelle nous reviendrons. Il faut remarquer que, tandis que Paul envoie Timothée (I *Cor.*, 4,17), ou le frère (II *Cor.*, 12, 18), il prie Tite d'aller (II *Cor.*, 8,6 ; 12,18), ce qui prouve qu'il ne le considère pas comme un de ses subordonnés. Ultérieurement Tite paraît avoir été en Dalmatie (*II Tim.*, 4,10). L'identification de Tite avec Silas proposée par Zimmer (*Die Identität von Titus Silas und Silvanus*, *Z. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben*, 1881, p. 169-174) a été avec raison repoussée par Jülicher (*Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus*, *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1882, p. 538-552).

thée, l'homme de confiance de Paul[1]. D'autres encore comme Aquilas et sa femme Priscille[2] n'étaient pas des missionnaires mais des amis de l'apôtre qui l'aidaient dans son œuvre de tout leur pouvoir. Parmi ces hommes les uns, comme Timothée, semblent avoir accompagné Paul pendant presque toute sa carrière, d'autres, tels Barnabas, Silas et Jean Marc[3] ne lui furent que momentanément associés. Quelques-uns (Silas, Jean-Marc) semblent avoir été tantôt les collaborateurs de Paul, tantôt ceux de Pierre.

IV. — La prédication paulinienne[4].

On ne peut, pour se faire une idée de la prédication missionnaire de Paul, se servir des discours du livre des Actes qui doivent tous être considérés comme l'œuvre du rédacteur. Les épîtres fournissent quelques indications pré-

1. Sur Timothée, voir le chapitre sur les épîtres pastorales.

2. Sur Aquilas et Priscille voir *Actes*, 18,2. 18.26. I *Cor.*, 16,19. *Rom.*, 16,3, *II Tim.*, 4,19.

3. Sur Jean-Marc, voir *Intr.*, *I*, p. 274 *s.*

4. F. Trautzsch, *Die mündliche Verkündigung des Apostels Paulus nach seinen Briefen*, Frankenberg, 1903 ; Freytag, *Die Missionsmethode des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen*, *Z. f. Missionswissenschaft*, 1912, p. 114-128 ; Oepke, *Missionspredigt des Apostels Paulus*, 1920 ; K. Pieper, *Die Missionspredigt des hl. Paulus*, Paderborn, 1921.

cieuses parce qu'on peut, en un certain sens, les considérer comme le prolongement de l'enseignement oral de l'apôtre et aussi parce que Paul est amené parfois à y traiter des questions qui faisaient l'objet habituel de sa prédication et qu'il a dû les traiter suivant le même schéma et, en partie aussi, dans les mêmes termes.

Il y a cependant des éléments comme la polémique contre le polythéisme qui occupaient une grande place dans la prédication orale de Paul et qui ne reviennent pas dans les lettres. On n'y trouve pas non plus d'équivalent de la narration de la passion à laquelle *Gal.*, 3,1, fait allusion.

La prédication de Paul était peu brillante. Ce qu'il y avait d'humble dans son attitude et de faible dans sa parole contrastait avec l'énergie de ses lettres (*II Cor.*, 10,10). Elle ne brillait ni par l'éloquence ni par l'habileté de la dialectique. Paul déclare expressément qu'il renonce à ces moyens d'entraîner les convictions (*I Cor.*, 1,22-2,5) il faut ajouter à cela l'inévitable répercussion de l'état physique de Paul sur son attitude et sur les caractères extérieurs de sa prédication (*Gal.*, 4,13. *I Cor.*, 2,3).

Cette prédication sans art et sans prestige extérieur était cependant d'une incontestable puissance. Paul expliquait son efficacité par

l'action de l'Esprit de Dieu (*I Thess.*, 1,5. *I Cor.*, 2.4). Les termes qu'il emploie à ce sujet ne sont pas, pour lui, des images ; il faut les prendre au pied de la lettre. L'apôtre est convaincu que c'est la puissance de Dieu qui est à l'œuvre dans la mission. C'est elle qui produit les phénomènes pneumatiques divers, prodiges, miracles, glossolalie qui constituent les signes de l'apostolat (*I Cor.*, 9,2).

La prédication de Paul répondait admirablement aux aspirations du temps. La religion des mystères exprime, avant tout, un besoin de salut. L'individu voué à la mort, en proie à l'action de puissances mauvaises, faisant partie d'un monde qui va à l'anéantissement, soupire après une transformation de sa nature qui la rendra immortelle et incorruptible. Ce qu'il faut à l'homme c'est un Sauveur[1]. La doctrine qui le lui prêchera sera une bonne nouvelle, « un Évangile ». A ces aspirations, la prédication paulinienne répond mieux que ne pouvaient le faire les mystères puisqu'elle ne met pas la garantie de la transformation rédemptrice de la nature humaine dans certains rites mais dans une expérience d'ordre moral qui a, pour celui qui l'a faite, une valeur incontestable.

1. Le terme n'est pas chrétien seulement mais hellénistique Cf. WENDLAND, ΣΩΤΗΡ, *Z. N.T. W.*, *V*, 1904, p. 335-353.

Le terme de doctrine de la rédemption par lequel on peut résumer l'Évangile paulinien doit être pris dans un sens très large. Il ne s'agit pas seulement d'une expérience morale mais d'une victoire remportée par le Christ sur toutes les puissances démoniaques[1].

La prédication de la résurrection, c'est-à-dire du triomphe que les croyants remporteront par le Christ sur la mort, occupait dans l'enseignement de Paul une telle place que l'apôtre faisait l'impression de prêcher des Dieux étrangers Jésus et Anastasis (*Actes*, 17,18). Si contestable que soit l'épisode d'Athènes où se trouve ce détail, l'indication donnée conserve sa valeur. Le développement de *I Thess.*, 4, 13-18 prouve que les chrétiens de Thessalonique avaient conçu la rédemption comme une transformation de la nature humaine que le Christ réaliserait à son retour et ils se la représentaient d'une manière si matérielle que, d'après eux, ceux qui ne seraient plus en vie au moment du retour du Christ perdraient le bénéfice de son œuvre. Comment une telle conception aurait-elle pu se former si Paul n'avait pas fait, dans sa

1. Cette idée de victoire remportée sur les démons est symbolisée, dans les Actes, par la victoire de Paul sur le magicien Elymas, Bar-Jésus (13, 6 s.) et aussi par l'épisode d'Éphèse (19,19) où des magiciens, sous l'influence de la prédication paulinienne, renoncent à la pratique de leur art.

prédication, une place centrale à l'idée de la transformation de la vie humaine en vie immortelle et incorruptible ?[1]

C'est parce qu'il répondait directement aux besoins les plus profonds des hommes du temps que le paulinisme a été accueilli avec enthousiasme par des hommes sans culture. Deissmann (*Paulus*, p. 93 s.) a raison de soutenir que ce n'est pas un système théologique abstrait qui pouvait obtenir un tel succès. Il va cependant trop loin et nous paraît méconnaître le véritable caractère du paulinisme en voulant n'y voir qu'une expérience religieuse à l'exclusion d'une théologie.

Les auteurs qui ont essayé de se faire des idées pauliniennes une conception d'ensemble ont varié dans le choix de la notion qu'ils mettent à la base de la pensée paulinienne[2]. Pour se placer d'emblée au centre des préoccu-

1. C'est peut-être aussi par l'idée de la rédemption conçue dans le sens d'un réalisme physique qu'il faut expliquer la thèse des libertins corinthiens et la négation de la résurrection.

2. Nous ne donnons ici qu'une esquisse très générale de la pensée de Paul, dans la mesure où il est nécessaire de la connaître pour comprendre son œuvre. C'est pour cela que nous n'entrons dans la discussion d'aucun problème et que même nous renonçons à citer les textes qui nous paraissent justifier notre interprétation de paulinisme. Pour la même raison, nous ne donnons pas ici de bibliographie. On trouvera les renseignements nécessaires dans Schweitzer, *Gesch. d. paul. Forsch.*

pations de l'apôtre les uns prennent pour point de départ de leur exposé le fait du péché (*H.-J. Holtzmann, Pfleiderer*), d'autres celui de la rédemption (*Ménégoz, Wrede, Weinel*). Il est vrai que ces notions, ou plutôt ces expériences, ont, dans la pensée de Paul, une place centrale. Tous les éléments de son système sont en relation organique avec elles. Il est donc légitime de les prendre pour point de départ pour exposer la genèse et le développement psychologique du christianisme de Paul. Sa pensée cependant implique des éléments psychologiquement, logiquement et chronologiquement antérieurs à l'expérience fondamentale et spécifiquement chrétienne du péché et de la rédemption et qui ne peuvent lui être rattachés par un lien naturel.

On ne peut saisir la pensée paulinienne dans son unité organique qu'en partant d'une idée à laquelle toutes les autres puissent être subordonnées et qui ne puisse elle-même être subordonnée à aucune autre. Cette idée doit, de plus, expliquer l'unité fondamentale de la pensée paulinienne dans les deux périodes de son développement. Une seule notion répond à ces conditions, c'est celle de Dieu.

Au-dessous du Dieu unique et Père de tous, il y a une multitude d'êtres célestes, qui, parfois,

reçoivent le nom de « dieux ». Leur existence n'a rien de contraire à la volonté et au plan du Dieu Père auquel ils doivent être subordonnés. Mais le désordre s'est introduit dans leurs rangs. L'un d'eux, Satan, s'est révolté parce qu'il n'acceptait pas la position subordonnée qui lui était assignée. Lui et ceux qui l'ont suivi sont devenus les ennemis de Dieu et ont prétendu à l'adoration des hommes. Ce sont les démons auxquels les païens rendent un culte. Le désordre a ainsi été introduit dans le monde des esprits où désormais il y a lutte entre Dieu et les démons. Cette lutte est le grand drame de l'histoire religieuse. A cause du culte que Satan et ses anges ont obtenu des hommes le drame céleste intéresse directement les hommes et le monde terrestre. L'idolâtrie, conséquence directe de la révolte de Satan, est le premier de tous les péchés et la source de tous les autres. Car Dieu a abandonné les hommes idolâtres à leurs passions jusque-là tenues en équilibre. A cause du péché, les hommes sont devenus l'objet de la colère de Dieu et ont été abandonnés à la puissance des démons.

L'œuvre de la rédemption qui doit arracher les hommes à ces conséquences funestes de la révolte de Satan apparaît comme un épisode d'un drame plus vaste.

C'est par le Christ, que son obéissance a rendu capable d'accomplir cette œuvre, que Dieu combat Satan et ses anges. L'œuvre du Christ a une portée à la fois cosmique et humaine. A ce dernier point de vue qui est naturellement celui qui domine dans les épîtres, c'est une œuvre de rédemption.

Jésus est un être céleste l'ἄνθρωπος ἐπουράνιος qui, par obéissance, est entré dans l'économie humaine. Sans être lui-même pécheur, il se place sous la domination des puissances mauvaises et se solidarise avec l'humanité. En sa chair le péché est condamné. Il meurt maudit de Dieu. Sa mort est la conséquence de l'hostilité des puissances de ce monde contre le glorieux Seigneur mais elle réalise le plan rédempteur. Suivant le principe de la justice de Dieu, la mort est le salaire du péché. Par sa mort le Christ a payé la dette qu'il avait contractée en se rendant solidaire de l'humanité ; désormais, sans que cette solidarité soit brisée, il est libre à l'égard du péché. Dieu ne le laisse pas dans le néant de la mort mais le ressuscite. Il ne lui rend pas seulement dans la hiérarchie céleste la place qu'il avait avant son incarnation, il lui attribue le rang suprême et le nom de Seigneur. Devant lui, tous les êtres, à quelque partie du monde qu'ils appartiennent, doivent fléchir le genou.

La rédemption opérée par le Christ devient une réalité pour chaque croyant par le lien mystique qui s'établit entre lui et le Christ et en vertu duquel ce qui est vrai du Christ l'est aussi de celui qui est uni à lui. Il est mort au péché, il a payé sa dette et n'a plus de châtiment à redouter. Il est entré dans une économie nouvelle, celle de l'Esprit. Les démons ne peuvent plus avoir d'action sur lui. Cette union du fidèle avec le Sauveur est réalisée, d'une part, par la foi et, de l'autre, par les sacrements (baptême et communion).

Mais l'œuvre du Christ, si elle se bornait à cela, resterait incomplète et inefficace. Les hommes ne seraient sauvés qu'en principe et non en fait, idéalement et non réellement. Le croyant continue à vivre dans un monde où s'exerce la puissance des démons et où règnent la mort et le péché. Il faut que la rédemption du monde soit opérée. La création tout entière doit échapper à la domination des démons. Cette défaite définitive des ennemis de Dieu sera l'œuvre du Christ à son retour. Paul a le sentiment de vivre dans une période de transition, entre l'accomplissement de l'œuvre humaine du Christ et l'achèvement de son œuvre cosmique.

La situation de l'humanité dans cette période a quelque chose de provisoire et même de con-

tradictoire puisque l'homme spirituel vit dans un corps de chair et dans un monde charnel, qu'il est mort au monde et que pourtant il y vit[1].

Lorsque le Christ reviendra, les élus ressusciteront incorruptibles, ceux qui vivront encore seront transformés et les croyants ne seront plus jamais séparés du Seigneur. Quant aux autres hommes, le retour du Seigneur sera leur perte. Le Christ les jugera après la résurrection générale, il anéantira les réprouvés, il vaincra et détruira toutes les puissances hostiles à Dieu et en dernier lieu Thanatos qu'il faut se représenter non comme une puissance abstraite mais comme une divinité personnelle avec laquelle le Christ entre en lutte pour lui arracher la domination des âmes[2]. Lorsque la victoire définitive aura été ainsi remportée, le Christ remettra le pouvoir à son Père et se subordonnera à lui. Ainsi Dieu sera tout en tous[3].

1. Ainsi s'expliquent les hésitations de la pensée de Paul sur le sort des morts avant la parousie. Tantôt l'apôtre se représente qu'ils sont dans un état de sommeil et d'anéantissement provisoire dont ils sortiront au retour du Christ, tantôt il paraît avoir le sentiment que la communion des croyants avec le Christ ne peut être interrompue même provisoirement par la mort.

2. L'épître aux Hébreux (2,14) identifie Thanatos au diable. Il est possible que Paul ait eu la même idée.

3. Il faut rappeler expressément qu'on ne trouve pas chez

L'enseignement missionnaire de l'apôtre n'avait pas pour objet d'exposer le grand drame religieux de la lutte de Dieu et de Satan, mais seulement de prêcher l'expérience fondamentale de la rédemption.

Cet enseignement ne devait pas débuter par ce qui est logiquement l'antécédent de la doctrine paulinienne, c'est-à-dire par un enseignement sur le péché et ses conséquences. La conception pessimiste du monde, l'idée que les individus marchaient vers la mort et le monde vers un cataclysme fournissait à la prédication missionnaire un point de départ qui pouvait facilement être utilisé pour formuler l'appel à la repentance qui, avec la polémique contre le polythéisme et l'idolâtrie, formait le point de départ de la prédication chrétienne.

L'appel à la repentance conduisait au centre même de l'Évangile, à l'enseignement sur l'œuvre du Christ qui permet à celui qui se repent et qui croit en lui d'échapper à la mort et d'être sauvé. C'est cet enseignement qui devait occuper la place centrale dans la prédication missionnaire de Paul puisqu'il appelle lui-même son Évangile une prédication de la croix. Elle com-

Paul d'exposé systématique et que sa pensée n'est pas exempte de contradictions parfois assez sensibles.

prenait un élément historique qui était un récit aussi concret et coloré que possible de la mort du Christ et un élément théologique qui en donnait l'interprétation religieuse et en montrait les conséquences rédemptrices. Cet enseignement devait être appuyé et justifié par une argumentation tirée de l'Ancien Testament puisque Paul rappelle aux Corinthiens qu'il leur a enseigné que « le Christ est mort selon les Écritures » (*I Cor.*, 15,3)[1].

A la prédication de la rédemption devait se rattacher tout un enseignement sur les conséquences pratiques de l'Évangile, sur la vie selon l'esprit substituée à la vie selon la chair et naturellement aussi aux choses finales, à l'achèvement de l'œuvre du Christ à son retour et à l'anéantissement des puissances hostiles à Dieu jusqu'à la délivrance complète de l'humanité rachetée mais provisoirement encore assujettie à la domination de la chair.

1. Il résulte de là que Paul devait donner tout un enseignement relatif à l'Ancien Testament et à l'œuvre de Dieu dans sa révélation au peuple d'Israël.

CHAPITRE VI

LES DEUX PREMIERS VOYAGES MISSIONNAIRES JUSQU'A L'ARRIVÉE A CORINTHE

I. — Le premier voyage [1].

Le récit que les Actes (13,1-14,28) donnent du premier voyage missionnaire entrepris par Paul et Barnabas[2] avec la collaboration de Jean Marc[3] se présente sous la forme d'un itinéraire coupé, çà et là, de tableaux plus développés qui sont, en général, de valeur assez contestable. Il provient d'une source qui a été à la fois abrégée et mutilée (en ce qui concerne, par exemple, le rôle de Jean-Marc) et surchargée (par exemple du discours de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie).

La première étape du voyage, commencé

1. Pour la critique du récit des Actes, voir *Intr.*, *III*, p. 229-239.

2. Barnabas étant dans la première partie du récit nommé avant Paul paraît avoir été le chef de l'expédition (Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 152). Le rôle joué par Paul ne tarda pas à lui donner la première place.

3. Le rôle de Marc paraît avoir été subordonné. Le terme de ὑπηρέτης (13,5) ne doit cependant pas être entendu dans le sens de serviteur, comme le fait von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 269. Il est probable que le rédacteur des Actes a fortement abrégé sa source pour tout ce qui concerne Marc.

sans doute au printemps de 44, fut Chypre[1] que les missionnaires traversèrent de Salamis à Paphos en y prêchant l'Évangile dans des conditions et avec un succès sur lesquels nous ne sommes pas renseignés. La rencontre avec le proconsul Sergius Paulus à Paphos (13,6-12), peut contenir un noyau historique bien que l'épisode, suspect à cause des analogies frappantes qu'il offre avec le conflit de Pierre et de Simon le Magicien (8,18-24), ait été développé par le narrateur qui en a fait un symbole de la victoire des prédicateurs de l'Évangile sur les magiciens.

De Chypre les voyageurs passent à Perge[2] où Jean-Marc se sépare d'eux pour retourner à Jérusalem (13,13). Les motifs de son départ ne sont pas indiqués. On peut supposer qu'il n'approuvait pas la méthode missionnaire de Paul et la manière, trop hardie à son gré, dont il offrait l'Évangile aux païens (Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 159; Meyer, *Urspr. u Anf.*, *III*, p. 174), ou bien seulement, comme l'a supposé

1. Sur Chypre voir Joh. Weiss, art. *Kleinasien*, *R. E.*, *X*, p. 562-563.

2. Turner, *St. Paul in Asia Minor*, dans *Studies in early Church history*, Oxford, 1912, p. 164-188. Sur les régions évangélisées par Paul dans la seconde partie du premier voyage et dans la première du second, voir Joh. Weiss, art. *Kleinasien*, *R. E.*, *X.*, p. 554-561.

Ramsay (*P. i. d. Apgsch.*, p. 76), qu'il était opposé à l'extension du voyage à d'autres régions que Chypre.

On ne peut, d'après le récit des Actes, démêler si Paul et Barnabas s'arrêtèrent à Perge ou s'ils gagnèrent tout de suite Antioche de Pisidie où la présence d'une colonie juive importante offrait à leur activité un champ favorable. A Antioche, les missionnaires s'adressèrent à la fois aux Juifs et aux Grecs. Nous ne savons rien de précis sur le succès de leur prédication car la formule qu'emploient les Actes, « la Parole de Dieu se répandit dans toute la contrée » (13,49), pourrait bien n'être qu'un élément rédactionnel. Il semble cependant que cette prédication n'ait pas été sans fruits. On ne comprendrait pas, sans cela, la jalousie et l'hostilité des Juifs[1] qui, utilisant l'influence qu'ils

1. Ramsay (*P. i. d. Apgsch.*, p. 118 s.), s'appuyant sur une donnée du Talmud de Babylone (*Sabbat*, 147 b) citée par Neubauer (*Géogr. d. Talmud*, p. 315), d'après laquelle les Juifs de Phrygie auraient désappris la langue hébraïque et se seraient laissé fortement influencer par le milieu ambiant, pense que les Actes (et après eux tous les historiens) ont exagéré l'hostilité des Juifs de l'intérieur de l'Asie-Mineure contre Paul. Mais le témoignage tardif du Talmud ne saurait contrebalancer celui des Actes. Il faut ajouter que l'interprétation donnée par Neubauer du passage considéré est inexacte. Cf. Isidore Lévi, *Notes d'histoire et d'épigraphie, VI, Les Juifs d'Asie Mineure et la prédication de Saint Paul, Revue des Études Juives, XLI*, 1900, p. 183-188.

avaient sur quelques femmes de haut rang, obtinrent l'expulsion de Barnabas et de Paul.

Nous sommes moins renseignés encore sur le séjour des missionnaires à Iconium (14,1). Ce qui est dit (14,2-6) des conditions dans lesquelles ils quittèrent cette ville est suspect (*Intr.*, *III*, p. 236) et dénote visiblement l'influence du récit relatif à Antioche. On peut en dire autant de ce qui concerne Lystres et Derbe (14,6). La seule partie du texte qui puisse être regardée comme primitive atteste seulement le passage et l'activité des missionnaires dans la région de ces deux villes. L'épisode de la guérison d'un impotent à Lystres (14,8-18), bien qu'introduit par un retour en arrière peu naturel, repose, en partie au moins, sur une tradition ancienne puisqu'on trouve, au *verset* 14, à propos de Barnabas, un emploi du terme d'apôtre qui est archaïque et qui n'est conforme ni aux habitudes, ni aux idées du rédacteur des Actes. Lystres paraît avoir été le point extrême atteint par les missionnaires. Après y avoir prêché l'Évangile, Paul et Barnabas revinrent sur leurs pas jusqu'à Perge, d'où ils gagnèrent le port d'Attalie et, par mer, revinrent à Antioche de Syrie, d'où ils étaient partis (14,21-26)[1].

1. Nous discuterons à propos de l'épître aux Galates la

On le voit, si on écarte du récit les éléments qui semblent secondaires, il ne reste que l'indication sommaire d'un itinéraire. Nous ne croyons pas qu'il convienne, pour cela, comme l'ont pensé quelques critiques, de rejeter l'historicité de ce premier voyage[1].

Il n'y a, dans tout le récit qui nous est donné de la première entreprise missionnaire de Paul que racontent les Actes, rien qui permette de déterminer, même approximativement, la durée qu'elle a pu avoir.

II. — L'incident d'Antioche[2]

C'est sans doute au moment du retour de Paul et de Barnabas à Antioche[3] que se place

question de savoir si c'est aux Églises fondées pendant ce premier voyage qu'est adressée l'épître aux Galates.

1. Sur cette opinion et sur les arguments qu'on peut lui opposer voir *Introd., III*, p. 239 n. 1.

2. Klöpper, *Zur Erlaüterung von Gal.*, 2,14-21, *Z. f. wiss. Th.*, 1894, p. 373-395 ; H. Grosch, *Der im Galaterbrief berichtete Vorgang in Antiochia*, Berlin, 1911 ; Maurice Goguel, *Le récit d'Actes, XV, l'histoire de Corneille et l'incident d'Antioche, R.H.P.R.*, 1923, p. 138-144.

3. La date ne peut être exactement fixée puisque nous ne possédons aucune donnée chronologique précise entre le début du premier voyage missionnaire (printemps 44) et l'arrivée de Paul à Corinthe (printemps 50) et qu'il n'est possible d'évaluer ni la durée du premier voyage ni celle de la première partie du second.

l'incident rapporté par Paul dans *Gal.*, 2,11-14 et qui détermina, sinon une rupture, du moins une séparation entre Paul et Barnabas. On en trouve dans *Actes*, 15, 37-40 un écho très atténué[1]. Pierre, venu à Antioche[2], avait accepté

1. Weizsaecker (*Ap. Z.*, p. 191), Lipsius (*Gal.*, p. 29) et Sieffert (*Gal.*, p. 126) placent l'incident d'Antioche immédiatement après la conférence de Jérusalem, ce qui s'impose en effet si l'on admet que la conférence est postérieure au premier voyage. Zahn (*Gal.*, p. 111; cf. Ramsay, *P. i. d. Apgsch.*, p. 132) pense que Paul n'a pas suivi, dans le récit de l'épître aux Galates, l'ordre chronologique et que l'incident se produisit en réalité avant la conférence de Jérusalem parce que plus tard, la venue de Pierre à Antioche aurait violé le partage d'attributions fait entre Paul et Pierre et parce que le règlement arrêté à Jérusalem aurait rendu le conflit impossible. Mais, comme Paul n'indique par rien dans l'épître aux Galates qu'il revienne en arrière, il est naturel de penser qu'il suit l'ordre des faits. La présence de Juifs à Antioche justifiait la venue de Pierre, même après la conférence. Nous savons d'ailleurs que Pierre a aussi exercé son ministère hors de la Palestine. Nous avons vu, de plus (p. 230 s.), qu'à Jérusalem, on a bien reconnu la légitimité de l'Évangile et de l'apostolat pauliniens mais que la fusion entre pagano-chrétiens et judéo-chrétiens n'a pas été réalisée et que même les relations entre eux n'ont pas été réglées. Elle ne l'ont été que plus tard par le décret de Jérusalem pour les chrétiens de Syrie et de Cilicie. Il faut ajouter que, si on plaçait l'incident d'Antioche avant la conférence de Jérusalem, on rendrait difficilement explicable la collaboration entre Paul et Barnabas au cours du premier voyage et à la conférence elle-même.

2. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 205) pense que ce fut peut-être pour y faire une visite d'inspection au nom de l'Église de Jérusalem.

d'entrer en relations avec les chrétiens sortis du paganisme et de manger avec eux, c'est-à-dire vraisemblablement de célébrer en leur compagnie le « repas du Seigneur », puis, à l'arrivée de partisans de Jacques[1], il modifia son attitude et se tint à l'écart, entraînant par son exemple Barnabas et peut-être d'autres membres de l'Église comme Jean-Marc. Ce fut l'occasion d'une vive altercation, Paul ne s'étant pas fait faute de reprocher à Pierre ce qu'il appelait son hypocrisie, parce qu'il tenait moins compte des considérations qui dictaient sa conduite[2] que des conséquences qu'elle pourrait avoir pour les Églises pagano-chrétiennes[3]. L'épître aux Galates ne dit rien de

1. Certains exégètes (Lietzmann, *Gal.*, p. 14) pensent qu'il s'agit de partisans de Jacques qui peuvent avoir passé fortuitement par Antioche, d'autres (Renan, *St P.*, p. 291; Sieffert, *Gal.*, p. 127 s. et surtout Lipsius, *Gal.*, p. 29) pensent à des émissaires envoyés par Jacques pour observer ce qui se passait à Antioche et pour agir sur Pierre. S'il en avait été ainsi, il serait surprenant que Paul ne l'ait pas dit.

2. L'attitude de Pierre pourrait avoir été dictée non par la crainte des partisans de Jacques mais par le désir de ne pas les scandaliser, elle aurait alors été inspirée par un principe de charité comme celui que Paul formule dans *Rom.*, 14,21 et dans *I Cor.*, 8,13.

3. Meyer qui pense que Paul avait accepté le décret de Jérusalem (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 189) reconnaît que l'attitude de Pierre et de Barnabas ne fut pas conforme à ce qu'elle aurait dû être d'après les conventions intervenues (*III*, p. 424). Mais si les adversaires de Pierre s'étaient mis en con-

l'issue du conflit ; il n'est pas nécessaire de supposer, comme le fait Loisy (*Actes*, p. 609), que Paul ait voulu la taire parce qu'elle ne lui avait pas été entièrement favorable, son attitude n'ayant pas été approuvée par l'Église d'Antioche. Le récit tourne court parce que en reproduisant son apostrophe à Pierre, Paul glisse insensiblement à une tractation directe du problème[1] et perd ainsi de vue son point de départ. Le livre des Actes supplée, en quelque mesure, au silence de l'épître quand il parle de la divergence de vues qui se produisit entre Barnabas et Paul au sujet de Jean-Marc que le premier voulait et que le second ne voulait pas prendre comme collaborateur, ce qui provoqua la séparation des anciens compagnons. La gravité de cette conséquence, comme aussi le terme de παροξυσμός (*Actes*, 15,39), autorisent à se demander si l'incident relatif à Jean-Marc, tel qu'il est raconté dans les Actes, ne couvre pas autre chose, soit qu'il ait été, comme on l'a supposé (Loisy, *Actes*, p. 604 s.), intentionnellement substitué au motif réel de la dispute, soit que l'attitude prise par Jean-Marc au cours de la visite de Pierre et peut-être déjà auparavant

tradiction avec un règlement accepté par eux, Paul n'aurait-il pas signalé ce fait ?

1. Il est en effet impossible de reconnaître où s'arrête l'interpellation à Pierre.

quand il avait quitté Barnabas et Paul ait déterminé l'apôtre à refuser, provisoirement au moins, sa collaboration.

L'incident d'Antioche n'a été sans conséquences, ni pour la question des relations entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens, ni pour le développement des idées de Paul. Ce fut peut-être pour prévenir le retour d'incidents semblables que l'Église de Jérusalem arrêta, à l'usage des chrétiens de Syrie et de Cilicie, les règles qui sont formulées dans *Actes*, 15,23-26[1].

D'autre part, la rupture avec Barnabas et peut-être, dans une certaine mesure, aussi avec l'Église d'Antioche, dont il avait été jusque-là le délégué (Joh. Weiss., *Urchr.*, p. 207), accentua l'isolement de Paul et fit de lui, avec plus d'intransigeance encore que par le passé, le champion du pagano-christianisme ; elle le détermina peut-être à développer plus systématiquement sa théorie de l'abrogation de la Loi. Par là, Paul fit figure d'adversaire du judaïsme et presque de renégat, ce qui lui valut l'hostilité des Juifs et des judaïsants. C'est après l'incident d'Antioche que commence le grand conflit de Paul avec les judéo-chrétiens[2].

1. Paul n'en eut pas connaissance avant sa dernière venue à Jérusalem (*Actes*, 21,25).

2. Loisy, *Gal.*, p. 135 s. ; *Actes*, p. 604, 609.

III. — Le deuxième voyage missionnaire jusqu'a l'arrivée de Paul a Corinthe.

Au départ d'Antioche, Paul qui avait choisi Silas comme collaborateur, visita d'abord les Églises de Syrie et de Cilicie fondées avant 44 et passa ensuite à Derbe, Lystres et Iconium [1] (15,40-16,5). Toute cette partie du récit des Actes est très brève [2]. La traversée de la Phrygie et de la Galatie est seulement mentionnée ce qui ne veut pas dire que Paul n'ait pas prêché l'Évangile dans ces provinces. Il est dit que l'Esprit empêche les missionnaires de faire entendre leur message en Asie et en

1. Ramsay, *St. Paul's road from Cilicia to Iconium*, dans *Pauline and others Studies*, p. 273-298.

2. Et aussi surchargée d'épisodes suspects comme la circoncision de Timothée (16,1-3) et la communication donnée aux Églises de la décision de Jérusalem (16,4). Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 209) pense que le rédacteur des Actes a seulement voulu expliquer pourquoi les voyageurs n'avaient pas suivi la route qui paraissait indiquée, celle qui, par les vallées du Lycus et du Méandre, les aurait conduits à Éphèse en passant par Colosse, Laodicée et Tralles et pourquoi l'évangélisation de la Macédoine et de la Grèce avait précédé celle de l'Asie. Il pense que, pendant toute cette traversée de l'Asie-Mineure jusqu'à Troas, Paul n'a pas prêché l'Évangile. Cependant Weiss admet que la source a été ici abrégée par le rédacteur des Actes. C'est donc, nous semble-t-il, qu'elle devait contenir autre chose qu'un simple itinéraire.

Bithynie (6-7) ; rien de semblable n'est indiqué, ni pour la Galatie, ni pour la Phrygie, et ce fait est favorable à l'idée d'une prédication de l'Évangile dans ces deux régions. Pourquoi est-elle si sommairement mentionnée ? Est-ce parce que l'auteur de la source était peu documenté[1] sur cette partie du voyage ou parce que le rédacteur n'a pas voulu évoquer avec trop de précision le souvenir des Églises de Galatie où s'étaient produits des incidents pénibles pour Paul ? (Loisy, *Actes*, p. 624). On ne peut avoir sur ce point aucune certitude mais le fait que la seconde traversée de la Galatie (18,23) n'est pas moins brièvement mentionnée est favorable à la seconde hypothèse.

Après une tentative vaine du côté de la Bithynie, Paul et ses compagnons traversèrent la Mysie et arrivèrent à Troas. C'est là que, sous l'impression d'une vision nocturne, Paul décida d'entreprendre l'évangélisation de la Macédoine (16,7-10)[2].

1. Le verbe διέλθειν employé ici se trouve constamment dans les Actes avec le sens de parcourir un pays en y prêchant l'Évangile ou en y visitant les Églises, par exemple : 8,4 ; 10, 38 ; 15, 3. 41 ; 19, 21, etc.

2. Comme c'est dans le récit relatif à Troas qu'apparaît pour la première fois la première personne, on a pensé que c'était à Troas que Paul avait rencontré Luc. Ramsay (*P. i. d.*

La petite troupe prit la mer à Troas, fit escale à Samothrace et aborda en Europe à Néapolis, actuellement Cavala[1] où s'ouvrait la *via Egnatia* qui traversait la Macédoine et se dirigeait vers Dyrrhachium où l'on s'embarquait pour l'Italie. Les missionnaires ne paraissent pas s'être arrêtés à Néapolis où, sans doute, ils ne trouvaient pas de conditions favorables pour l'évangélisation. A pied, probablement, ils gagnèrent Philippes (16,11-12)[2] éloignée de Néapolis d'une douzaine de kilomètres. C'était une colonie romaine, riche et habitée par une population en majeure partie de race latine. Paul y fonda une Église avec laquelle il resta, dans la suite, en étroites rela-

Apgsch., p. 166) a proposé de reconnaître Luc dans le Macédonien qui appelle Paul au secours. WENDT (*Apgsch.*, p. 244) admet l'hypothèse comme possible. Il nous semble qu'elle manque totalement de base. REITZENSTEIN (*Hellenistiche Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, p. 53) a signalé un incident tout semblable à la vision de Troas dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* de PHILOSTRATE (*IV*, 34). Sur la Macédoine, voir JOH. WEISS, art. *Macedonien*, *R. E.*, *XII*, p. 38-41.

1. Il ne faut pas se représenter qu'en abordant la Macédoine, Paul ait eu le sentiment de mettre le pied sur un nouveau continent, cf. RAMSAY, *P. i. d. Apgsch.*, p. 164.

2. L'expression énigmatique de *Actes*, 16, 12 πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονιάς πόλις doit, sans doute, comme l'a pensé BLASS (*Acta, ed. phil.*, p. 177), être expliquée par une dittographie et corrigée en πρώτης μερίδος Μακεδονίας πόλις « ville du premier district de Macédoine ».

tions et qui fut toujours très près de son cœur[1]. Son noyau paraît avoir été formé par quelques personnes, en majorité des femmes, appartenant à un petit groupe de Juifs et de prosélytes qui, faute d'une synagogue, se réunissait le jour du sabbat au bord du Gangète, affluent du Strymon. Parmi elles se trouvait une prosélyte originaire de Thyatires, Lydie, la marchande de pourpre qui se laissa gagner par la prédication des missionnaires. Elle les reçut dans sa maison où, sans doute, dans la suite, ils donnèrent leur enseignement. Sur l'activité qu'ils exercèrent alors nous ne sommes pas renseignés, nous savons seulement qu'elle ne fut pas vaine[2].

On ne peut formuler aucune hypothèse sur la durée du séjour de Paul à Philippes. Le récit qui nous est donné des circonstances qui amenèrent son départ, ou plutôt son expulsion, n'est pas seulement surchargé par un épisode de délivrance miraculeuse qui ne joue aucun rôle dans la marche des événements mais encore dénaturé par la susbtitution comme motif des poursuites de la guérison d'une possédée à tout autre chose. L'accusation portée contre Paul

1. Pour la critique du récit de *Actes*, 16, 12-40, voir *Introd.*, *III*, p. 262-264.

2. Nous reviendrons à propos de l'épître aux Philippiens sur les rapports de Paul et de l'Église de Philippes.

et Silas n'est pas, en effet, motivée par le préjudice éprouvé par les possesseurs de l'esclave guérie. Ce qui leur est reproché, c'est qu'étant Juifs, ils prêchent une manière de vivre qui ne peut être acceptée par des Romains. C'est donc d'un crime contre la religion d'État qu'ils sont accusés. Le récit d'*Actes*, 16,22 s., parle d'un mouvement populaire. S'il s'est réellement produit, il n'est pas nécessaire de penser qu'il ait eu une influence décisive car la flagellation subie par les apôtres[1] qui s'abstinrent de faire valoir leur titre de citoyens romains ne fut pas une violence arbitraire mais l'exécution d'une sentence. La scène que les Actes placent le lendemain et au cours de laquelle les magistrats auraient fait des excuses à Paul et à Silas et les auraient priés de s'éloigner, pourrait bien résulter d'une certaine transposition des événements. Les missionnaires furent sans doute simplement expulsés de Philippes. On s'expliquerait ainsi que Paul parle de l'audace qu'il lui a fallu pour entreprendre l'évangélisation de Thessalonique après avoir été traité comme il l'avait été à Philippes (*I Thess.*, 2,2).

En partant de Philippes les missionnaires suivirent la *via Egnatia* jusqu'à Thessalonique,

1. Les violences subies par Paul à Philippes sont attestées par *I Thess.*, 2,2.

en passant par Amphipolis et Apollonie (*Actes*, 17,1). Ces deux villes sont-elles nommées comme les étapes du voyage[1], ou bien Paul s'y arrêta-t-il quelque temps pour y prêcher l'Évangile[2] ? Le fait que la première épître aux Thessaloniciens (1,7 ; 4,10) indique qu'il y avait des croyants dans toute la Macédoine est favorable à cette seconde hypothèse.

Thessalonique, où Paul arriva peu après son départ de Philippes et où fut fondée la seconde grande Église d'Europe, était, déjà au premier siècle, une grande ville commerciale qui devait sa prospérité à sa situation au bord d'une rade formant un excellent port naturel. C'était le rendez-vous d'une population cosmopolite très variée et le siège d'une importante colonie juive[3]. Comme à Corinthe et à Éphèse, les mœurs y étaient fort dissolues. Thessalonique devait connaître ces rhéteurs et ces sophistes qui cherchaient par leur parole à s'assurer

1. Ces étapes auraient été en moyenne d'une cinquantaine de kilomètres par jour.

2. Ainsi que l'admet von Dobschütz, *Thess.*, p. 9.

3. La colonie juive actuelle de Salonique ne descend pas des contemporains de Paul mais de Juifs espagnols qui s'y réfugièrent au xv^e^ siècle pour fuir la persécution. Sur Thessalonique on peut consulter W.-J. Woodhouse (art. *Thessalonica*, *E. B.*, *IV.*, c. 5046-48) et le petit livre de Durrleman (*Salonique et Saint Paul*, Paris, 1919) qui manque malheureusement d'une base critique suffisante.

influence, honneurs et profit, mais restaient toujours prêts à chercher fortune ailleurs dès que les circonstances devenaient défavorables. Nous verrons que les adversaires de Paul à Thessalonique avaient tenté de le faire passer pour l'un d'eux et que leurs calomnies n'avaient pas été sans impressionner les fidèles.

Paul arriva à Thessalonique avec Silas[1]. La présence de Timothée n'est pas mentionnée, soit que son rôle ait été seulement subordonné, soit que Paul l'ait laissé à Philippes pour continuer à s'occuper de l'Église au moment où lui-même en était chassé[2].

La durée de trois semaines[3] que les Actes assignent au séjour de Paul à Thessalonique paraît au-dessous de la réalité. L'action des missionnaires a certainement aussi débordé le cadre de la synagogue, où le récit des Actes paraît vouloir l'enfermer, puisqu'en dehors de Juifs et de prosélytes, certaines femmes de

1. Pour la critique de *Actes*, 17,1-9 voir *Introd.*, *III*, p. 264-265.

2. Cette hypothèse ne peut s'appuyer sur le fait que dans *I Thess.*, 3,2, Paul recommande Timothée en des termes qui paraissent indiquer qu'il n'est pas encore connu des Thessaloniciens. En effet, Timothée avait, au moment où Paul écrit, accompli une mission à Thessalonique ; il est d'ailleurs nommé comme co-auteur de la lettre.

3. Littéralement trois sabbats, c'est-à-dire entre 15 et 27 jours.

distinction qui devaient être des païennes furent gagnées à l'Évangile (17,4). On peut donc se demander si, comme l'ont supposé, par exemple, Lake (*Earl. Ep.*, p. 65) et Moffatt (*Intr.*, p. 66), les trois semaines ne se rapporteraient pas au temps où Paul et Silas avaient enseigné, exclusivement ou non, à la synagogue.

Aux renseignements assez sommaires, on le voit, du livre des Actes sur la fondation de l'Église de Thessalonique, la première épître ajoute quelques indications intéressantes. Par elle, nous savons que Paul, à Thessalonique, a travaillé de ses mains pour gagner sa vie (2,9), ce qui suppose une installation de quelque durée[1]. Ce que l'apôtre dit de la conversion et du développement moral des Thessaloniciens et de la manière dont il les a exhortés, encouragés et conjurés (2,10-12) indique qu'il a exercé sur eux une action prolongée. Il ressort de *I Thess.*, 1,9-10, où Paul rappelle aux fidèles comment ils ont abandonné les idoles pour servir le Dieu vivant et vrai, que l'Église était formée, sinon exclusivement, du moins en majorité, de gens sortis du paganisme. Paul parle aussi de difficultés et de luttes qui avaient accompagné la

1. La même conclusion ressort d'autre part de *Phil.*, 4,16, où il est dit que les Philippiens ont, par deux fois, envoyé des subsides à Paul lorsqu'il était à Thessalonique.

fondation de l'Église. Les termes dont il se sert (ἐν θλίψει πολλῇ 1,6 ; ἐν πολλῷ ἀγῶνι 2,2) font songer à de véritables persécutions, ce qui est confirmé par le passage (2,14) où Paul dit aux Thessaloniciens que ce que les chrétiens de Judée ont eu à souffrir de la part des Juifs, ils le souffrent du fait de leurs concitoyens.

De ces persécutions, le livre des Actes ne parle pas ; il mentionne seulement une émeute qui obligea Paul à s'éloigner. Le récit qu'il en donne est gravement mutilé et peut-être aussi altéré. Il y est question d'une accusation portée contre les missionnaires à qui il est reproché d'agir contre les lois impériales et de prêcher « un autre roi (βασιλεῦς), Jésus » (17,7), accusation grave dont il était difficile à Paul et à Silas de se laver sans reconnaître, puisque les Juifs les désavouaient, qu'ils se livraient à une propagande religieuse illégale. La manière dont il semble que le procès se soit déroulé rend peu vraisemblable que l'accusation ait été portée au cours d'une émeute par des gens soudoyés par les Juifs[1]. Les poursuites engagées contre l'apôtre, n'ont d'ailleurs pas surgi à l'impro-

1. Peut-être la déformation que le récit paraît avoir subie est-elle en relation avec la tendance du rédacteur des Actes à atténuer les conflits des chrétiens avec les autorités romaines.

viste. Il est impossible de ne pas supposer qu'elles ont été préparées et déterminées par les difficultés suscitées à son œuvre et auxquelles il fait allusion dans la première épître. La relation du procès qui se poursuit devant les politarches[1] est pleine d'obscurités. Il est dit que la foule, n'ayant pas trouvé Paul, traîne devant le tribunal Jason, son hôte, et quelques frères (17,5-6). Les magistrats les font remettre en liberté après avoir exigé d'eux une caution. La même nuit, les frères font partir Paul et Silas pour Bérée. L'obscurité de cette relation provient certainement de l'abréviation de la source. Il serait vain de vouloir conjecturer ce qu'elle contenait primitivement. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la caution exigée de Jason et des frères doit avoir garanti un engagement pris par eux qui pourrait avoir été relatif au départ des missionnaires. C'est donc l'équivalent d'une mesure d'expulsion prise contre Paul par les magistrats municipaux de Thessalonique. L'épître donne l'impression très nette que ce n'est pas de son plein gré que Paul

1. Thessalonique était une ville libre administrée par un conseil et des magistrats municipaux, les πολιτάρχαι. Le terme employé dans les Actes est attesté par des inscriptions (*C. I. G.*, 1967, etc., cf. Burton, *Am. Journ. of theol.*, *I*, 1897, p. 598 s.).

s'est éloigné de Thessalonique. Il avait le sentiment que son œuvre n'y était pas achevée, que la jeune Église avait encore besoin de sa direction et de son enseignement. Son désir était, l'épître l'atteste, de revenir aussi tôt que possible et il devait voir dans les circonstances qui ne le lui permirent pas des obstacles suscités par Satan (*I Thess.*, 2,18).

C'est, sans doute, dans l'intention de rester à proximité de la ville[1] qu'à leur départ, au lieu de continuer à suivre la *via Egnatia* qui les avait conduits de Néapolis à Philippes, Paul et Silas se dirigèrent vers le Sud-Est et furent conduits par les frères à Bérée, où ils furent accueillis par les Juifs (*Actes*, 17,10). Paul profita de son séjour dans cette petite ville pour y enseigner à la synagogue et certainement aussi hors de la synagogue puisqu'à Bérée se constitua une communauté formée à la fois de Juifs et de Grecs et dans laquelle l'élément féminin paraît avoir eu, comme dans les autres Églises de Macédoine, une importance particulière (17,12). Dans la notice qu'il consacre à Bérée, le rédacteur ne parle pas, contrairement à son habitude, de difficultés que Paul aurait rencontrées de la part des Juifs ; il raconte, au contraire,

1. Clemen, *II*, p. 159 ; Stange, *Paulin. Reisepl.*, p. 32 ; contrairement à l'opinion de Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 215.

qu'ils accueillirent bien sa prédication qu'ils confrontaient avec l'Écriture. On est donc fondé à penser que les Juifs de Bérée ne témoignèrent pas d'hostilité à Paul.

L'apôtre ne put cependant pas séjourner longtemps parmi eux. D'après le récit des Actes son départ aurait été motivé par l'intervention d'émissaires juifs venus de Thessalonique. Leur action ne paraît pas s'être exercée au sein de la synagogue mais sur la foule. C'est donc de la part des autorités païennes qu'on chercha à susciter des difficultés à Paul, ce qui confirme l'idée d'une mesure judiciaire prise contre lui à Thessalonique et dont on pouvait, le cas échéant, obtenir, sans trop de peine, qu'elle fût étendue à toute la Macédoine. Ce fut sans doute cette circonstance qui détermina les frères de Bérée à ne pas laisser le mouvement se développer mais à faire immédiatement partir Paul. Il faut remarquer aussi que l'apôtre était personnellement visé[1] puisque Silas et Timothée purent rester à Bérée sans être inquiétés (17,14). Quant à Paul, il ne quitta pas seulement la ville, mais la Macédoine, sans doute parce que, s'il s'était réfugié dans une

1. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 215) suppose qu'il était peut-être dénoncé aux synagogues comme renégat.

autre ville de la province ses ennemis n'auraient pas manqué de l'y atteindre.

Les chrétiens de Bérée accompagnèrent Paul jusqu'à Athènes[1]. S'ils le conduisirent jusque-là ce fut sans doute parce que Paul était malade et hors d'état de voyager seul (p. 130 s.).

Au moment où les frères de Bérée quittèrent Paul à Athènes, il les chargea, racontent les Actes, de donner à Silas et à Timothée l'ordre de le rejoindre au plus tôt (17,15). Les Actes ne disent pas qu'ils aient suivi ces instructions. D'après leur récit, c'est seulement à Corinthe qu'ils retrouvèrent Paul (18,5)[2]. Il est cependant établi par *I Thess.*, 3,1, qu'au moins Timothée vint à Athènes[3]. Il ne dut pas rester longtemps

1. Le voyage se serait fait par mer d'après la leçon du ms. D. Le texte oriental qui paraît devoir être préféré ne précise pas l'itinéraire suivi.

2. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 216) admet qu'il y a ici une lacune dans le récit des Actes.

3. K. Lake (*Earl. Ep.*, p. 74) pense que Silas et Timothée ont rejoint Paul à Athènes et que de là ils furent envoyés, Timothée à Thessalonique et Silas à Philippes. Von Dobschütz (*Thess.*, p. 15) pense que d'Athènes Paul a fait dire par les gens de Bérée, à Timothée d'aller à Thessalonique et à Silas d'aller dans une autre ville de Macédoine ou de rester à Bérée. Ceci nous paraît contredit par *Actes*, 17,15. Völter (*Stud. aus d. Wurttemberg*, 1882, p. 140-170 cité par von Dobschütz, p. 15 n. 1) et quelques autres critiques supposent qu'au début de son séjour à Corinthe, Paul serait revenu à Athènes avec le dessein qu'il ne put réaliser de retourner en

auprès de l'apôtre puisque celui-ci, dans son anxiété d'avoir des nouvelles de Thessalonique, l'envoya en Macédoine[1]. Silas avait sans

Macédoine et que c'est alors qu'il aurait envoyé Timothée à Thessalonique. Cette hypothèse d'un second séjour à Athènes est arbitraire et superflue. Jülicher (*Einl.*, p. 44), Zahn, (*Einl.*, *I*, p. 154), von Soden (*Urchr. Litgsch.*, p. 16) et Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 216) pensent que Silas vint aussi avec Timothée à Athènes où il serait resté après le départ de l'apôtre pour attendre Timothée à qui un rendez-vous aurait été donné à Athènes, ou bien qu'il l'aurait rejoint en Macédoine pour revenir avec lui à Corinthe (dans *Actes*, 18,5, il y aurait une petite imprécision puisque Timothée seul serait venu de Macédoine). On s'appuie sur le pluriel dont Paul se sert dans *I Thess*, 3,1-2. Mais cette interprétation se heurte au fait que, si Paul avait eu avec lui Silas, il aurait difficilement pu employer l'expression « être abandonné seul à Athènes ». Hadorn (*Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus*, Gütersloh, 1919, p. 20) estime illégitime de supposer une erreur dans les Actes dont le récit, bien que présentant des lacunes, est pour lui homogène et exempt de contradictions. Il pense (p. 83) que ce fut au cours du troisième voyage que Paul envoya Timothée d'Athènes à Thessalonique. Nous ne pouvons avoir dans le témoignage des Actes autant de confiance que Hadorn. Il y aurait d'ailleurs, sur ce point, dans leur récit une lacune plutôt qu'une contradiction puisque nous admettons que Timothée rejoignit effectivement Paul à Athènes. Il nous paraît d'autre part impossible d'admettre la théorie de Hadorn sur la composition des épîtres aux Thessaloniciens (voir p. 308 s.). Notons seulement ici que le second séjour de Paul à Athènes n'est nullement indiqué dans le récit des Actes.

1. Il ne semble pas que Paul ait envoyé par Timothée une lettre aux Thessaloniciens. Sans cela l'apôtre n'aurait pas eu de raison de revenir dans *I*, 2,17-3,6 sur ses relations avec eux depuis les origines cf. Jülicher *Einl.*, p. 48.

doute jugé à propos de ne pas quitter la Macédoine mais d'y poursuivre seul l'œuvre commencée en collaboration avec Paul.

Du séjour de Paul à Athènes, nous ne savons rien de précis. Les Actes parlent seulement de conversations sur la place publique et dans la synagogue et d'un discours prononcé à l'Aréopage (17, 16-34). Nous avons vu (*Intr.*, *III*, p. 267-270) que cet épisode ne peut être retenu. Les Actes ne parlent d'ailleurs pas de la constitution d'une Église à Athènes mais seulement de la conversion de quelques personnes isolées[1]. Il semble donc que le séjour à Athènes ait été, dans la vie de Paul, une période d'inactivité au moins relative, ce qui s'accorde bien avec l'hypothèse

1. Même la conversion de quelques individus doit être rejetée comme non historique puisque, dans *I Cor.*, 16,15, Paul nomme Stéphanas comme les prémices c'est-à-dire comme le premier converti de l'Achaïe. Ramsay (*The first-fruits of Achaia* dans *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthness of the New Testament*², London, 1915, p. 384-411) a bien montré que les tentatives faites pour sauver l'historicité de la notice d'*Actes*, 17,34 en soutenant qu'Athènes ne faisait pas administrativement partie de l'Achaïe manquent de fondement. Lui-même, cependant, maintient l'historicité de cette notice en disant que, si Paul a pu nommer Stéphanas comme le premier converti de l'Achaïe, c'est qu'il n'y avait pas eu, à Athènes, d'Église constituée. Cette explication ne peut être admise puisque ce n'est nullement comme membre d'une Église mais à titre individuel que Stéphanas est nommé dans *I Cor.*, 16,15.

d'une maladie de l'apôtre à ce moment-là, hypothèse rendue très plausible par les fatigues que Paul avait supportées en Macédoine et les mauvais traitements qu'il y avait subis.

Au printemps de 50, sans doute (p. 99 s.)l Paul partit d'Athènes pour Corinthe. Fut-i, déterminé à ce changement de résidence par le désir de quitter une ville où les circonstances ne lui avaient pas permis d'exercer utilement son apostolat, et où il n'y avait peut-être pas les conditions nécessaires pour une œuvre d'évangélisation ? Ou bien espérait-il trouver dans une grande ville commerçante comme Corinthe plus de facilités pour gagner sa vie ? La première chose que nous sachions sur le séjour de Paul à Corinthe c'est qu'il y exerça son métier de fabricant de tentes avec Aquilas et Priscille (18,1-3), ce qui peut être considéré comme favorable à cette dernière hypothèse.

Il semble bien qu'à son arrivée à Corinthe Paul n'ait pas eu l'intention d'entreprendre une œuvre missionnaire suivie mais qu'il ait seulement voulu attendre de pouvoir retourner en Macédoine en utilisant jusque-là pour prêcher l'Évangile, les occasions que lui offrait le culte hebdomadaire de la synagogue. C'est ce que paraît indiquer le passage *Actes*, 18,5 qui mentionne l'arrivée de Silas et de Timothée venant

de Macédoine. A ce moment-là, l'apôtre qui avait enfin, par ses collaborateurs, les nouvelles qu'il attendait, écrivit aux Thessaloniciens la première des lettres que nous ayons de lui [1].

1. Quelques auteurs (p. ex. von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte*, p. 14 et, avec hésitation, von Dobschütz, *Thess.*, p. 18) pensent que ce fut la première épître qu'écrivit Paul. L'argument invoqué est que le style épistolaire de Paul n'y est pas nettement constitué comme il le sera plus tard. Cet argument ne nous paraît pas convaincant. Dans le passage *II Thess.*, 3,17 qui, si l'épître est authentique, comme nous croyons devoir l'admettre est de peu postérieur à *I Thess.*, si même il n'a pas été écrit en même temps, il est question d'une manière dont Paul signe toutes ses lettres. Il serait d'ailleurs bien surprenant qu'au cours de ses voyages antérieurs Paul n'ait pas eu l'occasion d'écrire aux Églises qu'il avait fondées.

CHAPITRE VII

LES ÉPÎTRES AUX THESSALONICIENS[1]

I. — L'Église de Thessalonique après le départ de Paul

Les nouvelles que Paul reçut par l'intermédiaire de Timothée qui, sans doute, ne s'était

1. Principaux travaux et commentaires (Voir la bibliographie donnée par Bornemann (Meyer, X[5-6], p. 1-7) : Commentaires : A. Schaefer, Münster, 1890 ; P.-W. Schmiedel (*H. C. II*, 1), 1891, [2]1892 ; Findlay (*Cambridge Bible*), London, 1891 ; (*Cambridge Greek Testament*), London, 1904 ; F. Zimmer, *Theologischer Kommentar zu den Thessalonicherbriefen*, Herborn, 1894 ; Bornemann (Meyer, X[5-6], 1894) ; Johannes, Dillingen, 1898 ; Wohlenberg (Zahn, *XII*), 1903 ; Milligan, *St Paul's Epistels to the Thessalonicians*, London, 1908 ; Lueken (*Schr.*, 1906, *II*[3] 1917, p. 5-30) ; von Dobschütz (Meyer, X[7]), 1909 ; Dibelius (*Hdb.* Lietzmann, *III*, 2), 1911 ; Frame (*Int. crit. Comm.*) 1912 ; Vosté, Rome, Paris, 1917. Études diverses : Lipsius, *Ueber Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs*, *St. u. Kr.*, 1854, p. 905-934 ; P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief*, Berlin, 1885 ; Von Soden, *Der erste Thessalonicherbrief*, *St. u. Kr.*, 1885, p. 263-310 ; A. Klöpper, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, *Th. St. u. Sk. aus Ostpreussen*, *II*, 1888 ; de Faye, *De vera indole epistularum Pauli ad Thessalonicienses*, Parisiis, 1892 ; F. Zim-

pas arrêté longtemps à Thessalonique[1], étaient bonnes (*I*, 3,6). C'est avec joie que l'apôtre parle du témoignage rendu par Timothée à l'amour des Thessaloniciens, au souvenir qu'ils gardent de lui, au désir qu'ils ont de le revoir (*I*, 3,6). Paul résume l'impression que lui laissent les nouvelles qui lui ont été apportées en disant que les Thessaloniciens sont son espérance, sa joie et sa couronne de gloire (*I*, 2,19), qu'il a été consolé et que maintenant il vit parce qu'il a appris qu'ils restent debout (*I*, 3,7-8). Cependant, il y avait quelques ombres au tableau. Timothée avait remarqué certaines lacunes dans le développement des Thessaloniciens, certaines tendances dont l'épanouissement pouvait n'être pas sans danger. Il fallait porter remède à ce que Paul appelle les « lacunes de la foi » des Thessaloniciens (*I*, 3,10). En ce qui concerne l'amour du prochain, ils n'ont pas besoin de l'enseignement de Paul ayant reçu celui de Dieu lui-même (*I*, 4,9). Leur zèle non

MER, *Der Text der Thessalonicherbriefe*, Quedlinburg, 1893 ; CLEMEN, *Paulus und die Gemeinde von Thessalonike*, *N. k. Z.*, 1896, p. 139-164 ; ASKWITH, *Introduction to Thessalonicians Epistels*, London, 1902 ; HADORN, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe auf der dritten Missionsreise des Paulus*, Gütersloh, 1919.

1. Cela résulte du fait que dans *I*, 3,2, il n'y a aucune allusion à une activité que Timothée aurait exercée à Thessalonique.

plus et leur attachement à l'Évangile n'ont pas besoin d'être réchauffés.

Pour déterminer les points sur lesquels les Thessaloniciens avaient besoin des enseignements de l'apôtre, il suffit de passer en revue les principaux développements de l'épître et d'analyser les préoccupations qui les ont dictés[1].

Lake (*Earl. Ep.*, p. 89 ; cf. DIBELIUS, p. 23 s.) a cru reconnaître dans quelques passages (*I*, 3,12 ; 5,11. 15) des exhortations à l'unité qui indiqueraient que l'Église était divisée[2], mais ces conseils paraissent trop généraux pour qu'on puisse attribuer à Paul le désir de combattre des divisions ou même des commencements de divisions. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le ton de ces passages à celui du début de la première épître aux Corinthiens où Paul traite de la question des partis.

1. En notant toutefois, comme DIBELIUS (p. 15) le fait avec peut-être trop d'insistance, que certains morceaux ne sont que des exhortations générales. Paul peut aussi, au moment où il écrit aux Thessaloniciens, subir l'influence du spectacle qu'il a sous les yeux. L'exhortation contre l'immoralité (*I*, 4,2 s.) pourrait ainsi s'expliquer, en partie, par la répulsion inspirée à l'apôtre par les mœurs corinthiennes.

2. Nous reviendrons plus loin, à propos de l'explication donnée par Harnack de la seconde épître, sur l'hypothèse d'une opposition entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens à Thessalonique.

L'importance de la première partie de l'épître, où Paul présente une apologie de sa personne et de son ministère à Thessalonique, donne à penser que son rôle et particulièrement les conditions de son départ de Thessalonique étaient présentés par certains sous un jour assez fâcheux. Ce n'étaient, sans doute, pas des membres de l'Église qui propageaient ces calomnies, puisque Paul réfute seulement des accusations sans prendre à partie ceux qui les répandaient. Ceux-ci doivent être cherchés en dehors de l'Église, soit parmi les Juifs[1], soit parmi les païens[2]. Choisir entre les deux hypothèses ne paraît pas possible. Il se pourrait aussi que Paul n'ait pas su exactement quels étaient ceux qui le combattaient à Thessalonique. Mais, étant donnée l'importance du développement consacré à cette question, il ne semble pas que l'on puisse[3] lui prêter un caractère général sans relation avec la situation de l'Église à laquelle il s'adresse. L'apôtre, éloigné de Thessalonique, pouvait craindre que les calomnies répandues contre lui ne trou-

1. Sabatier, art. *Thessaloniciens*, *Enc.* de Lichtenberger, *XII*, p. 123 ; Jülicher, *Einl.*, p. 45 ; Moffatt, *Introd.*, p. 68.

2. V. Soden, *St u. Kr.*, 1885, p. 302, 306 s. ; Schmiedel, p. 5 ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 156 ; Clemen, *II*, p. 181.

3. Comme le font Spitta (*Zur Gesch.*, *I*, p. 113 s.), von Dobschütz (p. 107) et Dibelius (p. 8).

blassent les fidèles et il n'est pas nécessaire de supposer que Timothée lui avait appris qu'il en était bien ainsi. Il n'y a, en tout cas, rien qui indique ou qui permette de supposer que l'autorité de l'apôtre ait été ébranlée ou qu'on ait cherché à lui opposer celle d'autres prédicateurs de l'Évangile. Paul ne développe ni même n'esquisse aucune théorie de l'apostolat comme celle qu'il présentera au début de la première épître aux Corinthiens. On n'est donc pas en droit de mettre l'apologie de Paul dans la première épître aux Thessaloniciens en relation avec la crise corinthienne, comme le fait Hadorn (p. 36-48), et de tirer de là un argument pour soutenir que c'est au moment de la crise corinthienne que Paul a écrit les épîtres aux Thessaloniciens.

Pour réfuter les accusations répandues sur son compte, Paul rappelle quelle a été sa conduite à Thessalonique, il fait valoir son désintéressement et montre qu'il n'a nullement abandonné la jeune Église puisque, deux fois au moins, il a voulu revenir auprès d'elle mais en a été empêché par Satan[1] (*I*, 2,18). L'apôtre rappelle encore qu'il n'a cherché à Thessalonique ni à plaire aux hommes, ni à les flatter et que, dans

1. Les Thessaloniciens devaient savoir à quels obstacles Paul fait allusion.

sa prédication, il n'y a eu ni mensonge ni ruse, ni désordre (*I*, 2,3-5).

Paul adresse aux Thessaloniciens un avertissement contre l'immoralité, ce vice cardinal du paganisme antique (*I*, 4,1-9)[1]. Il n'est point nécessaire de supposer que des scandales s'étaient produits à Thessalonique ou qu'il s'était manifesté une tendance analogue à celle des libertins de Corinthe[2]. Il suffit, pour expliquer les exhortations de Paul, de penser à la pression que devaient exercer sur de nouveaux convertis aussi

1. On peut-être à la fois contre l'immoralité et la malhonnêteté en affaires. Les mots μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (4,6) sont fort difficiles à interpréter. La plupart des exégètes (Lueken, *Schr.*, *II*[3], p. 14 ; Wohlenberg, p. 88 s. ; von Dobschütz, p. 167 ; Dibelius, p. 17) entendent πρᾶγμα dans le sens des affaires, négoce (cf. *I Cor.*, 6,1. La Vulgate porte *negotium*) et rapportent la phrase aux relations commerciales. Cependant les anciens exégètes grecs, dont l'opinion a été reprise par Schmiedel (p. 27), pensaient qu'ils se rapportaient à l'adultère envisagé comme préjudice causé au prochain. Cette interprétation est recommandée par le *verset* 7 qui résume le développement et dans lequel il est question d'impureté et de sainteté.

2. Le rapprochement fait par Hadorn (p. 54) entre la situation de l'Église de Thessalonique et celle de l'Église de Corinthe ne nous paraît pas légitime. Les exhortations de *I Thess.* ont un caractère très général et ne visent pas des faits précis. Elles font encore moins allusion à des théories par lesquelles on aurait tenté de justifier des pratiques immorales. Or si des thèses libertines avaient été soutenues à Thessalonique, Paul n'aurait pas manqué de les combattre.

bien les exemples du milieu dans lequel ils continuaient à vivre que les habitudes qu'ils pouvaient avoir eues, eux-mêmes, avant de devenir chrétiens.

Paul recommande encore l'ordre, la tranquillité et le travail (*I*, 4,10^{b}-12), ce qui dénote, chez les chrétiens de Thessalonique, l'existence d'une tendance à la turbulence et à l'oisiveté. C'est, sans doute, sous l'influence de leurs vues d'avenir et comme conséquence de leur attente de la parousie pour une date imminente, qu'elle s'était développée. Elle avait fait tomber certains chrétiens dans un état de dépendance à l'égard de leurs concitoyens païens. Paul devait connaître le fait sans en apercevoir nettement les causes, aussi se borne-t-il à un conseil qu'il ne met pas en rapport avec l'enseignement eschatologique.

A la fin de l'épître (*I*, 5,12 s.), Paul exhorte les fidèles à avoir des égards pour ceux qui travaillent parmi eux, qui leur prêchent l'Évangile et qui président leurs assemblées, mais on ne peut reconnaître si c'est là une exhortation générale ou si ces instructions visent une situation spéciale à l'Église de Thessalonique.

L'apôtre traite encore deux questions plus proprement théologiques, à la fois pour répondre à des préoccupations des Thessaloniciens et

pour combattre certains malentendus. Il s'agit d'abord du sort des fidèles morts avant la parousie du Christ (*I*, 4,13-18)[1], puis, du moment de la parousie (*I*, 5,1-11)[2].

Les Thessaloniciens pensaient que ceux qui avaient péri (il ne s'agit que des chrétiens), n'auraient aucune part à la rédemption que le

1. Lake (*Earl. Ep.*, p. 88) pense qu'il s'agit de chrétiens qui auraient péri dans les persécutions. L'expression οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (16) ne justifie pas cette interprétation qui se heurte au fait que rien dans l'épître n'indique que les persécutions subies par les Thessaloniciens aient été sanglantes. Le terme de κοιμωμένοι ne convient pas pour des gens qui auraient péri de mort violente.

2. Rendel Harris (*A Study in Letter Writing*, *Expositor*, 1899, p. 168 s.), Bacon (cité par Moffatt, *Introd.*, p. 67) et Lake (*Earl. Ep.*, p. 86 s.) pensent que ces questions avaient été posées à Paul par une lettre des Thessaloniciens dont Rendel Harris (p. 172 s.) va jusqu'à donner une restitution. Les arguments invoqués en faveur de cette hypothèse sont d'abord l'expression « nous aussi nous rendons grâce... » (2,13) qui serait une allusion à une formule semblable employée par les Thessaloniciens et ensuite le fait que dans 4,13 et 5,1 la question du sort des morts et celle de la parousie sont introduites par la préposition περὶ dont Paul se sert dans la première épître aux Corinthiens à partir du *chapitre* 7 pour aborder les questions posées par la lettre de l'Église. Mais 2,13 peut viser un renseignement donné oralement par Timothée. Quant à l'emploi de περὶ rien ne prouve que dans l'épître aux Thessaloniciens il faille le comprendre comme dans *I Cor.*, 7,1, où le sens est précisé par le contexte. Si les Thessaloniciens lui avaient envoyé une lettre, il serait bien surprenant que Paul n'y fasse pas allusion dans 3,6. Cf. von Dobschütz, p. 19.

Christ réaliserait pour ses élus à la parousie[1]. Paul répond à leur préoccupation en affirmant que les morts ressusciteront pour s'unir aux vivants et participer avec eux à l'avènement du règne messianique.

Les Thessaloniciens attendaient le retour du Christ avec une impatience fébrile, et, dans cette attente, négligeaient le travail et vivaient dans la turbulence et l'agitation. Paul les exhorte au calme et leur rappelle que nul ne connaît le temps et le moment de la venue du Seigneur.

Sur la situation extérieure de l'Église après le départ de Paul, l'épître ne nous apporte que des renseignements sommaires. Les Thessaloniciens avaient eu à souffrir de persécutions dont les auteurs responsables paraissent avoir été à la fois les Juifs et les païens, ceux-ci parce que Paul dit qu'ils ont eu à souffrir du fait de leurs compatriotes, ceux-là parce qu'il parle de l'opposition qu'ils font partout à la prédication de l'Évangile (*I*, 2,16). Le fait que c'est au passé qu'il est question des souffrances des Thessaloniciens indique que la

1. Il ne nous paraît pas légitime de rapprocher, comme le fait Hadorn (p. 50 s.), les idées des Thessaloniciens de la négation de la résurrection par les Corinthiens. Ceux-ci paraissent avoir nié la résurrection des corps mais non la vie d'outre-tombe.

persécution avait cessé. L'Église, sans doute, avait continué à se développer depuis le départ de Paul, c'est ce qui explique qu'elle ait été un modèle pour l'Achaïe et la Macédoine et que sa renommée se soit répandue « en tout lieu ».

Paul ne parle pas d'un projet de voyage qu'il aurait formé après avoir été rejoint par Timothée, c'est donc immédiatement après le retour de son envoyé, dès les premiers temps de son séjour à Corinthe, qu'il a dû écrire la première épître.

II. — Analyse de la première épître

La première épître aux Thessaloniciens est, au point de vue de la forme, une des plus harmonieuses qu'ait écrites Paul. La pensée très simple s'y déroule paisiblement, sans heurt et sans à coup, comme il y en a lorsque l'apôtre, quand il écrit aux Galates par exemple, est secoué par une violente émotion ou bien quand il se trouve, comme quand il écrit aux Corinthiens, en présence d'une situation complexe, qu'il doit répondre à des besoins divers et faire face à des adversaires qu'il devine de plusieurs côtés à la fois.

La situation de l'Église de Thessalonique telle qu'elle apparaît à Paul est simple et claire.

L'apôtre se sent en parfaite communion avec ses lecteurs. On le constate par le fait que quatorze fois il les appelle « frères », que cinq fois il dit : « comme vous savez » et trois fois : « comme aussi vous le faites ».

Cependant l'épître est écrite avec émotion : quatre fois (1,2 ; 2,12 ; 3,11 ; 5,23), l'apôtre passe tout naturellement du ton épistolaire à la prière.

L'épître se divise en deux parties dont la première est apologétique (1,2-3,13) et la seconde parénétique (4,1-5,22).

La salutation initiale (1,1), dans laquelle Silas et Timothée sont nommés à côté de Paul est de forme très simple. L'auteur n'y prend pas le titre d'apôtre et on n'y trouve pas les développements qui caractérisent notamment les salutations des épîtres aux Galates ou aux Romains qui remplissent respectivement 5 et 7 versets.

La première partie s'ouvre par l'action de grâces (1,2-10) qui forme un des éléments réguliers des débuts des épîtres, et qui dévie tout naturellement en apologie personnelle ; l'apôtre rappelle la manière dont l'Évangile a été accueilli par les Thessaloniciens. La puissance et l'Esprit de Dieu ont agi parmi eux et ils ont accueilli le message qui leur était porté

de telle manière qu'ils sont devenus un exemple pour les autres Églises et que leur renommée s'est partout répandue.

L'allusion à la fondation de l'Église permet à Paul d'introduire, en évoquant ses souvenirs, une apologie du rôle qu'il a joué à Thessalonique. C'est après avoir été maltraité à Philippes qu'il est arrivé, il a prêché l'Évangile au milieu de beaucoup de difficultés et de luttes, mais avec fidélité, sans user d'artifices pour plaire aux hommes. Il n'a eu aucun motif intéressé. Bien plus, alors qu'il aurait eu le droit, en sa qualité d'apôtre, d'être à charge aux Thessaloniciens, il a travaillé nuit et jour de ses mains pour gagner sa vie. Il a eu pour tous les fidèles la sollicitude d'un père (2,1-12).

Quant aux Thessaloniciens, ils ont reçu sa prédication pour ce qu'elle était en effet, à savoir pour la parole de Dieu. Elle a produit parmi eux des fruits qui se sont manifestés lors des persécutions qu'ils ont eu à supporter (2,13-16).

L'apôtre obligé de quitter Thessalonique et privé pour un temps de ceux qui sont comme ses enfants a, par deux fois, tenté de revenir auprès d'eux, mais Satan s'y est opposé. Il s'est alors décidé à rester seul à Athènes et à envoyer Timothée à Thessalonique. La mission qu'il

lui a confiée n'avait pas seulement pour objet de rapporter des nouvelles à l'apôtre, mais encore d'affermir les fidèles afin que les tribulations ne les ébranlent pas (2,17-3,6).

Les nouvelles rapportées par Timothée ont rempli l'apôtre de joie : Timothée a rendu témoignage à la foi et au zèle des Thessaloniciens et dit à Paul quel souvenir on gardait de lui à Thessalonique. De ces nouvelles, Paul rend grâces à Dieu ; il lui demande de pouvoir bientôt retourner auprès des Thessaloniciens (3,6-13).

L'exhortation qui constitue la seconde partie de l'épître porte sur divers points.

Une brève introduction présente les enseignements de l'apôtre comme le rappel de ceux que les Thessaloniciens ont déjà reçus et mis en pratique (4,1-2) puis vient une exhortation à la sainteté (4,3-8)[1]. Le devoir de l'amour fraternel est seulement mentionné (4,9-10[a]), les Thessaloniciens n'ayant pas besoin de recevoir d'enseignements à ce sujet. L'apôtre les invite à la tranquillité et au travail qui doit assurer aux membres de l'Église une vie paisible et digne vis-à-vis des gens du dehors (4,10[b]-12).

Le développement de 4,13-18 traite du sort

1. Sur les deux interprétations possibles de ce morceau voir p. 294 n. 1.

des chrétiens morts avant le retour du Christ. Il ne faut pas s'affliger sur eux, car, lorsque le Seigneur paraîtra, ils ressusciteront pour se joindre aux fidèles encore en vie et être enlevés avec eux, dans les airs, à la rencontre du Seigneur.

Le second développement (5,1-11) est relatif « au temps et au moment ». Paul rappelle que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit et surprendra les hommes comme les douleurs surprennent la femme enceinte. Il tire de cette idée une exhortation à la vigilance.

Les derniers conseils de l'épître se rapportent à la vie de la communauté. Les fidèles doivent avoir des égards pour ceux qui les président et travaillent au milieu d'eux (5,12-13) ; il faut reprendre les indisciplinés, exhorter et soutenir les faibles, avoir de la patience envers tous, ne pas rendre le mal pour le mal mais s'efforcer de faire du bien à tous, être constamment dans la joie et prier sans cesse (5,14-17). Une série de conseils, simplement juxtaposés les uns aux autres, clôt cette partie de l'épître ; ils sont relatifs à l'action de grâce, à l'Esprit, à la prophétie, à l'épreuve qu'il faut faire de toute chose, à l'obligation de s'abstenir de ce qui a même l'apparence du mal (5,18-22).

La conclusion est formée d'une prière pour la sanctification des lecteurs, de la demande de prières des Thessaloniciens pour l'apôtre, d'une salutation, de la recommandation de lire l'épître à tous les frères et enfin d'une bénédiction (5,23-28)[1].

III. — Authenticité de la première épître[2]

La meilleure preuve que l'on puisse donner de l'authenticité de la première épître aux Thessaloniciens est fournie par la matière entièrement satisfaisante dont elle s'insère dans l'activité de Paul. On peut ajouter, avec von Dobschütz (p. 32), que l'hypothèse de l'inauthenticité entraînant nécessairement la composition de la lettre après la mort de Paul, on ne comprendrait pas comment son auteur aurait pu écrire

1. La langue dans laquelle est écrite l'épître ne présente pas de particularités bien remarquables (Cf. Bornemann, p. 289 s.). Il y a dans son vocabulaire (cf. von Dobschütz, p. 39 s.) un petit nombre de mots (21) qui ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament et quelques autres (13) qui ne se rencontrent dans aucune autre épître paulinienne. En ce qui concerne le style on doit noter qu'il y a dans l'épître moins d'anacoluthes, de parenthèses, d'ellipses et d'antithèses que dans les lettres postérieures.

2. Sur l'histoire de la critique de la première épître, voir p. 26 s.

le passage 4,17 qui suppose que l'apôtre sera encore vivant au moment de la parousie.

On ne trouve pas d'attestation précise de l'épître avant Marcion[1] ce qui s'explique suffisamment par le fait que la première épître aux Thessaloniciens n'est pas une des plus importantes des lettres de Paul et que la notion de l'autorité canonique des épîtres ne s'est formée que lentement, dans la première moitié du second siècle.

Le premier argument que l'on invoque contre l'authenticité de l'épître est tiré de ce qu'elle a de particulier au point de vue du style et du vocabulaire. Cet argument repose sur une conception beaucoup trop étroite de la langue paulinienne : les quatre grandes épîtres retenues comme authentiques par Baur et son école ne suffisent pas à la définir d'une manière rigoureuse. Le vocabulaire dont Paul use dans chaque épître est, dans une certaine mesure, déterminé par les sujets traités. Il y a entre les grandes épîtres elles-mêmes une diversité de vocabulaire que ne dépasse pas celle qu'on constate entre notre lettre et elles.

Quant au style, il est naturel que, dans une lettre où Paul ne vise pas des adversaires et

1. Les allusions que l'on a cru trouver dans la littérature antérieure manquent de précision.

ne polémise pas contre des déformations tendancieuses de sa pensée, il soit moins heurté et décousu que dans des lettres de combat comme celles aux Galates ou aux Corinthiens (SPITTA, *Z. Gesch.*, *I*, p. 116).

Par là s'explique aussi un autre fait souvent invoqué contre l'authenticité de l'épître, à savoir qu'on y trouve peu de citations de l'Ancien Testament. C'est que, dans cette lettre, Paul n'a besoin ni d'argumenter, ni de prouver, il lui suffit de parler, il sait que ses lecteurs sont tout disposés à se laisser persuader[1].

Enfin Baur (*P.*, *II*, p. 94s.) a fait valoir pour rejeter les épîtres aux Thessaloniciens qu'on n'y trouve pas l'affirmation des grandes idées pauliniennes comme celles de l'apostolat, de la justification par la foi, de l'abrogation de la Loi. Cette particularité s'explique par le caractère déjà signalé de l'épître et par le fait qu'à l'époque où elle a été composée, l'apostolat et l'Évangile de Paul, s'ils avaient été discutés à Jérusalem, ne l'avaient pas encore été, comme ils devaient l'être à partir des crises galate et corinthienne, sur le terrain même des Églises pauliniennes.

Ce qui donne aux épîtres aux Thessaloniciens,

1. Ce fait a été mis en lumière par VON SODEN, *St. u. Kr.*, 1885, p. 270.

à la fois au point de vue des idées et à celui de l'argumentation, une physionomie particulière n'est donc pas une objection fondée à leur authenticité. Il faut aller plus loin encore et dire qu'un auteur qui aurait fabriqué ces épîtres n'aurait pas manqué d'imiter de plus près les épîtres authentiques[1].

Sans aller jusqu'à rejeter complètement la première épître aux Thessaloniciens, certains auteurs ont cru y reconnaître des interpolations[2]. C'est, en particulier, le morceau 2,14-16 qui a paru suspect[3] à cause de la pointe polémique contre les Juifs qui paraît cependant justifiée par le fait qu'ils semblent bien avoir eu quelque part dans les événements qui obligèrent Paul

1. Baur (*P.*, *II*, p. 95) et Steck (*Das Herrnwort I Thess.*, 4, 15, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, p. 520) ont aussi fait valoir contre l'authenticité certains contacts que l'épître présenterait notamment avec les lettres aux Corinthiens. Mais, quand on examine les textes cités, on les trouve peu probants. Ils s'expliquent aisément par l'analogie de la situation et par le fait que dans la plupart de passages considérés, il paraît y avoir des réminiscences de l'enseignement oral de Paul.

2. Sur cette question voir Clemen, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefen*, Goettingen, 1894, p. 17-18. Outre les passages dont il va être question, Loisy (*N. T.*, p. 135) considère comme interpolés les morceaux 2, 1-12 et 3, 3-4. Le premier d'entre eux cependant n'est pas mis entre crochets dans la traduction.

3. Moffatt, *Introd.*, p. 73 ; Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1905, p. 139 ; Loisy, *N. T.*, p. 135.

à quitter Thessalonique[1]. Loisy (*N. T.*, p. 136 s.) reconnaît une interpolation dans le morceau eschatologique (4,13-5,11) qui serait, d'après lui, une surcharge dogmatique coupant violemment les conseils moraux de l'apôtre ; il faudrait l'attribuer à l'auteur de la seconde épître qui, en l'introduisant, aurait créé un point d'attache pour la doctrine qu'il voulait présenter dans l'épître supplémentaire. Mais il est impossible de comprendre qu'après la mort de Paul, on lui ait attribué l'idée qu'il vivrait encore au moment de la parousie. D'autre part, si la doctrine eschatologique de la seconde épître aux Thessaloniciens n'est pas, à proprement parler, inconciliable avec celle qui est exposée dans la première lettre, elle en est au moins fort différente et le morceau *I*, 4,13-5,11 ne peut être considéré comme une introduction à l'eschatologie de la seconde épître (V. p. 324 s.).

1. La colère qui atteint les Juifs à la fin paraît avoir un caractère eschatologique. Rien n'autorise à y voir une allusion à un événement historique comme la ruine de Jérusalem, ainsi que l'ont pensé ceux qui ont considéré ce morceau comme une interpolation. Il est possible, d'ailleurs, qu'il faille interpréter le texte autrement qu'on ne le fait d'ordinaire et entendre non pas que, maintenant qu'on est à la fin des temps, la colère de Dieu a atteint les Juifs mais qu'ils sont l'objet de la colère suprême, définitive, de Dieu, ce qui serait une allusion au rejet d'Israël et à la vocation des païens.

IV. — Date de composition.

C'est de Corinthe, peu après qu'il y eût été rejoint par Silas et Timothée, que Paul a écrit la première épître aux Thessaloniciens. Timothée, parti d'Athènes avant Paul, n'a pas dû avoir besoin de beaucoup de semaines pour s'acquitter de sa mission : connaissant l'anxiété de l'apôtre et son impatience d'avoir des nouvelles de Thessalonique, il a dû se hâter autant que possible. Paul étant arrivé à Corinthe au printemps de l'an 50, ce serait au cours de l'été ou de l'automne de cette année que la lettre aurait été écrite.

Plusieurs mois s'étaient écoulés depuis que Paul était parti de Thessalonique. Cet intervalle paraît justifié par le développement de l'Église et par la réputation qu'elle a acquise[1], par les cas de mort qui se sont produits[2] et par le commencement de l'évangélisation en Achaïe.

La date que nous proposons est celle qui est admise par la presque unanimité des critiques. Récemment cependant, Hadorn a proposé de

1. On ne peut expliquer entièrement le passage qui y fait allusion (1,7-8) comme une exagération littéraire de l'apôtre.

2. Cependant l'inquiétude des Thessaloniciens s'explique bien si ces cas sont peu nombreux et récents.

placer la rédaction de la lettre au cours du troisième voyage missionnaire, à l'époque de la crise corinthienne[1], la date habituellement donnée ne laissant pas, depuis la fondation de l'Église de Thessalonique un temps suffisant pour le développement que suppose l'épître[2]. Sans doute un intervalle de quelques semaines ne suffirait pas, mais rien n'empêche de penser que l'épître a pu être écrite quelque six mois après le départ de Paul. Il est dangereux de vouloir apprécier par l'expérience que l'on peut avoir de la vie des Églises au temps présent, ce qu'a pu être l'évolution des premières communautés, à une époque d'intense fermentation et de ferveur comme l'âge apostolique. Ce que nous savons, par exemple, de l'histoire de la mission au premier siècle ou de celle de l'Église de Corinthe montre combien, à ce moment, les situations pouvaient rapidement se transformer. Ce n'est pas tout : si l'on éloigne la rédaction de la première épître de la fondation de l'Église, on fait disparaître le motif même de

1. Plusieurs critiques antérieurs à l'école de Tübingue (Köhler, Schrader, Wurm, Böttger, cités par Moffatt, *Introd.*, p. 74) avaient déjà attribué à l'épître une date sensiblement plus tardive que celle qu'on adopte d'ordinaire dans l'hypothèse de l'authenticité.

2. Cette idée avait déjà été développée par Baur, *P.*, *II*, p. 97 s.

la lettre qui est de suppléer à l'action personnelle trop tôt interrompue et on rend invraisemblable que Paul ne se soit pas plus tôt préoccupé des Thessaloniciens. L'anxiété dont témoigne notamment 2,17 se comprendrait mal après un intervalle de plusieurs années.

Hadorn croit aussi — et c'est l'argument qui paraît avoir le plus de poids à ses yeux — qu'on doit reconnaître des affinités étroites entre la situation de l'Église de Thessalonique et celle de la communauté de Corinthe à l'époque de la crise. Il faut se garder de raisonner comme si les mêmes faits étaient nécessairement à Thessalonique et à Corinthe les conséquences des mêmes causes et les symptômes du même état. Hadorn admet, non sans raison, que l'opposition contre Paul, la tendance au désordre et à l'immoralité et la négation de la résurrection sont, à Corinthe, les conséquences d'un mouvement d'enthousiastes qui, forts de leur inspiration, rejettent l'autorité de l'apôtre et celle des règles morales, et vivent sous l'influence prépondérante des préoccupations eschatologiques. Il pense que le même mouvement s'est simultanément manifesté à Thessalonique et y a produit les mêmes effets. Mais, nous l'avons vu, dans l'épître aux Thessaloniciens, l'apologie de Paul n'est pas dirigée contre des membres de

l'Église, elle vise l'effet que pourraient produire sur eux les calomnies de gens du dehors, elle a pour objet de défendre l'attitude pure et désintéressée de Paul et non pas les droits de l'apostolat. Il n'y a donc aucun rapport entre cette apologie et celle qu'on lit dans l'épître aux Corinthiens.

Les avertissements contre l'immoralité ont, dans l'épître aux Thessaloniciens, un caractère très général et ne visent pas, comme c'est le cas dans la première épître aux Corinthiens, des théories qui auraient justifié des pratiques immorales.

Ce qui est dit des égards dus à ceux qui président les assemblées et travaillent au sein de la communauté ne suppose aucune théorie qui aurait mis leur autorité en péril et la brièveté même du développement consacré à cette question montre qu'il n'y avait pas à Thessalonique un désordre aussi grave que celui que révèlent les *chapitres* 12 et suivants de la première épître aux Corinthiens.

Enfin il n'y a qu'une analogie toute extérieure entre la préoccupation des Thessaloniciens au sujet des morts qu'ils pensent exclus de la participation au salut et la théorie des Corinthiens qui comportait seulement la négation de la résurrection des corps et non la néga-

tion de toute vie d'outre-tombe. Rien n'indique que leur conception ait inspiré aucune anxiété aux Corinthiens. Le mouvement de Thessalonique et celui de Corinthe ne sont donc pas du même ordre et rien n'autorise à penser qu'ils aient dû être contemporains.

On peut aller plus loin encore et reconnaître que le développement *I Cor.*, 15 représente une forme plus évoluée de la pensée de Paul que celui de *I Thess.*, 4. Il comprend en effet, comme élément capital, la notion de la transformation des vivants, notion qui n'est même pas effleurée dans l'épître aux Thessaloniciens et surtout, ce qui avait été l'essentiel de l'enseignement de Paul à Thessalonique, à savoir le sort des vivants, n'est plus qu'un élément accessoire dans *I Cor.*, 15. Ne peut-on légitimement supposer que c'est l'expérience du malentendu qui s'était produit à Thessalonique qui a amené Paul à modifier la manière dont il présentait son enseignement eschatologique?

Il n'y a donc pas d'analogie profonde et, par suite, pas de lien organique entre la situation des Églises de Thessalonique et de Corinthe. Les épîtres aux Thessaloniciens appartiennent à une toute autre phase de l'activité de Paul que les lettres aux Corinthiens.

V. — Analyse et caractéristique de la seconde épître[1].

La seconde épître aux Thessaloniciens est formée, en dehors de l'introduction (1,1-12) et de la conclusion (3,16-18), d'un développement central consacré à un exposé eschatologique (2,1-17) et d'une courte parénèse (3,1-15).

La salutation (1,1-2), où Silas et Timothée sont aussi nommés comme co-auteurs, est un peu plus développée que celle de la première épître, elle est suivie d'une action de grâce pour la foi et pour l'amour des fidèles dont l'apôtre peut vanter partout la patience dans les épreuves et les persécutions. La récompense de cette persévérance et le châtiment des persécuteurs viendront quand le Seigneur Jésus apparaîtra au ciel. L'apôtre demande à Dieu

1. Sur le problème de la seconde épître aux Thessaloniciens, voir F. Spitta, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, *Z. Gesch.*, *I* (1893), p.109-154 ; H.-J. Holtzmann, *Zum zweiten Thessalonicherbrief*, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 97-108 ; Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht*, Leipzig, 1903 (*T. U., N. F., IX*, 2) ; G. Hollmann, *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs*, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 28-38 ; A. Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs*, *Sizber. Berl. Akad. d. Wiss.*, 1910, p. 560-578; Maurice Goguel, *L'énigme de la seconde épître aux Thessaloniciens*, *R. H. R.*, *t. LXXI*, (1915), p. 248-272.

que les Thessaloniciens demeurent fidèles à la vocation céleste qui leur a été adressée (1,3-12).

La première partie (2,1-12) du développement eschatologique traite du moment de la parousie : les fidèles ne doivent pas se laisser troubler, soit par l'Esprit, soit par une parole (parole du Christ ou parole de l'apôtre), soit par une lettre censée de l'apôtre (2,1-2)[1]. Les fidèles ne doivent pas s'émouvoir comme si le jour du Seigneur était imminent[2]. Avant lui, doit venir l'apostasie et la manifestation de l'homme d'iniquité, du fils de la perdition c'est-à-dire, bien que le terme ne se trouve pas chez Paul, de l'antichrist (2,3-4). L'auteur rappelle qu'il a donné de vive voix cet enseignement à ses lecteurs (2,5), il ajoute, ce qui semble bien être

1. L'interprétation de 2,2 n'est pas certaine. On ne peut décider s'il faut faire porter les mots ὡς δι' ἡμῶν sur les trois termes « esprit », « parole », « épître » ou sur le dernier seulement. Paul semble parler ici d'une manière hypothétique, sans cela ne rectifierait-il pas l'interprétation erronée de la parole ou de la révélation et s'il savait qu'une fausse lettre de lui circulait parmi les Thessaloniciens, en prendrait-il aussi aisément son parti et ne polémiserait-il pas vigoureusement contre ceux qui l'auraient fabriquée ? Il se peut que ce soit le fait que Paul ait envisagé l'hypothèse d'une fausse lettre qui l'ait amené à préciser dans 3,17 le signe auquel on peut reconnaître une lettre de lui.

2. Littéralement « était déjà là ». Il ne paraît pas douteux qu'il y ait dans l'emploi du parfait une prolepse destinée à bien marquer l'imminence de l'avènement du Seigneur.

quelque chose de nouveau, que, bien que le mystère d'iniquité soit déjà à l'œuvre, il est encore contenu par une puissance que les lecteurs doivent connaître puisqu'il l'appelle seulement ὁ κατέχων[1]. Que cette puissance disparaisse seulement et l'inique paraîtra avec une puissance diabolique pour être finalement détruit par le souffle de la bouche du Seigneur Jésus (2,6-12).

1. La doctrine indiquée ici par Paul paraît reposer sur un mythe très répandu d'après lequel une puissance mauvaise, enchaînée au moment de la création, doit être libérée à la fin des temps pour livrer au Dieu suprême un dernier combat. On doit citer ici le mythe babylonien de la création (Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Tübingen, 1909, p. 15 s.), le mythe mazdéen de la libération du serpent Azi-Dahaka (Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901, p. 258) et le mythe germanique du loup Fenrer (cf. Dibelius, *Geisterw.*, p. 58 n. 3 ; *Thess.*, p. 32). Certains textes de l'Ancien Testament et des Apocryphes paraissent faire allusion à cette croyance (*Es.*, 27,1 ; *Ps.* 104,26. *Job*, 3,8 ; 7,12 (*LXX*). *Apc. Baruch syr.*, 29,4. *Henoch.*, 60,24 s. *IV Esdras*, 6,52, cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos im Urzeit und Endzeit*, Goettingen, 1895, p. 221 s. ; Bousset, *Der Antichrist*, Goettingen, 1895, p. 13). Mais s'il est certain que la notion du κατέχων ait une origine mythique, il est fort douteux que Paul l'ait interprété dans ce sens ainsi que le pense Bousset (*Antichrist*, p. 82, n. 1) et il se pourrait que l'ancienne exégèse ait eu raison de reconnaître dans le κατέχων l'empire romain qui, maintenant l'ordre dans le monde, empêche les guerres et les révoltes qui seront la première manifestation du règne de l'antichrist. Le fait que Paul en parle comme d'une puissance que ses lecteurs connaissent bien est très favorable à cette interprétation.

La mention de l'antichrist et de sa condamnation amène l'auteur à rendre grâce à Dieu de ce que ses lecteurs sont destinés au salut. Il les exhorte à demeurer fidèles à l'enseignement qu'ils ont reçu de lui (2,13-15) et exprime ensuite ce vœu sous la forme d'une prière (2,16-17).

Dans l'exhortation qui forme la seconde partie de l'épître, Paul demande d'abord les prières de ses lecteurs pour l'œuvre qu'il accomplit (3,1-2) et affirme sa confiance en Dieu pour eux et pour lui (3,3-5). Il les exhorte à fuir la compagnie de ceux qui vivent dans le désordre et rappelle l'enseignement qu'il a donné, justifiant par son exemple le principe que ceux qui ne veulent pas travailler ne doivent pas non plus manger (3,6-13). Il résume ce qu'il vient de dire en exprimant l'idée qu'on ne doit pas se lasser de faire le bien. Ceux qui n'obéiront pas à la lettre devront être repris comme des frères et non rejetés comme des ennemis (3,14-15). Puis vient une prière finale (3,16) et une salutation autographe qui doit garantir l'authenticité de l'épître (3,16-18).

La langue de l'épître ne donne pas, au point de vue du vocabulaire, une impression sensiblement différente de celle de la première épître (Naegeli, *Wortschatz*, p. 80 s. ; von Dobschütz, p. 39 s.).

Le style cependant n'est pas tout à fait le même dans les deux lettres, il a, dans la seconde, quelque chose de moins naturel et aussi de plus solennel et de plus grave, on dirait volontiers de plus officiel[1]. Le ton n'est pas sans analogies avec celui de certaines parties de la seconde épître aux Corinthiens et l'on pourrait, pour cela, être tenté d'en chercher l'explication dans quelque incident qui aurait altéré les relations de l'apôtre avec ses lecteurs bien que l'épître ne fasse allusion à rien de semblable. En effet, si les relations qu'elle suppose entre l'auteur et ses lecteurs sont cordiales et confiantes, la nuance d'émotion qui donne tant de charme et tant de vie à la première épître manque dans la seconde. Ce n'est pas une effusion du cœur, c'est une instruction donnée avec autorité et à laquelle il faut obéir (3,14).

Les lecteurs ont reçu l'enseignement de l'apôtre (2,5.15 ;3,6.10), c'est par lui qu'ils ont été convertis (2,13) mais ils ont été troublés, soit par d'autres enseignements, soit par une fausse interprétation de ceux qu'ils avaient reçus (2,2).

1. Spitta, *Z. Gesch.*, *I*, p. 116 ; von Dobschütz, p. 43 s. ; Harnack, p. 562. La comparaison de l'action de grâce initiale fournit un exemple typique de cette différence de style et montre plus de spontanéité dans la première épître que dans la seconde, *I*, 1,2 : « Nous rendons grâce... » *II*, 1,3 « Nous devons rendre grâce... »

Au moment où il écrit, l'auteur se trouve dans une position difficile (3,1-2) ; s'il est fixé dans une Église, il est cependant en relations avec plusieurs communautés (1,4).

Rien ne révèle comment l'apôtre a été mis au courant de la situation des fidèles à qui il s'adresse. Il dit seulement : « Nous avons appris » (3,11)[1]. L'hypothèse d'une lettre que Paul aurait reçue de Thessalonique (JÜLICHER, *Einl.*, p. 54) n'est justifiée par rien dans l'épître (ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 165 s.) et peu vraisemblable.

Au point de vue de la foi, de l'amour, de la patience dans les persécutions, la situation de l'Église est favorable (1,3-5) mais les fidèles sont troublés par une attente fiévreuse de la parousie (2,2) qui amène certains d'entre eux à négliger le travail (3,11).

VI. — Les rapports des deux épîtres entre elles.

Si la seconde épître aux Thessaloniciens avait seule été conservée le problème qu'elle pose paraîtrait simple et relativement facile à résoudre. Comme le remarque Jülicher, « si nous

1. JÜLICHER (*Einl.*, p. 55) suppose que Paul s'exprime d'une manière aussi vague pour éviter que celui qui l'a renseigné puisse être mis en cause.

n'avions pas la première épître nous ne songerions pas à contester l'authenticité de la seconde »[1]. Il est donc nécessaire d'examiner avec soin les relations des deux épîtres entre elles.

Certains auteurs ont pensé que la question serait singulièrement éclaircie si on renversait l'ordre traditionnel des épîtres en admettant la priorité de la seconde[2]. L'hypothèse est en tout cas légitime puisque, dans la collection canonique, c'est uniquement d'après leur longueur que les lettres de Paul ont été rangées.

Divers arguments ont été invoqués en faveur de la priorité de la seconde épître. On a fait remarquer, par exemple, que la notice de *II*, 3,17 sur la signature habituelle de Paul suppose que c'est la première fois que les Thessaloniciens ont l'occasion de voir une lettre de

1. *Einl.*, p. 56. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 218) porte un jugement tout à fait analogue.

2. L'hypothèse de la priorité de la seconde épître a été défendue au XVII^e^ siècle par Hugo Grotius (*Commentatio ad Loca Novi Testamenti quae de Antichristo agunt*, 1640, *Op. Theol.*, *IV*, p. 457, *Annotationes*, *id.*, *III*, 936) ; elle a été reprise par Baur (*P.*, *II*, p. 369) et par Ewald (*Sendschreiben des Apostels Paulus*, p. 17) puis soutenue par Laurent (*Zur Kritik der Briefen des Apostels Paulus, St. u. Kr.*, 1864, p. 498-515), Renan (*St. P.*, p. 235, n. 5), Joh. Weiss (*Th. Ltzg.*, 1893, col. 396, *Urchr.*, p. 217 s.), J. C. West (*The Order of I and II Thessalonicians, Journ. of theol. St.*, *XV*, 1913, p. 66-74) et Hadorn (p. 116 s).

l'apôtre. Mais, nous l'avons vu, la notice de 3,17 pourrait s'expliquer par le fait que Paul sait ou suppose que de fausses lettres de lui circulent à Thessalonique.

Quelques auteurs ont cru trouver dans *I*, 4,11 une allusion aux instructions données par Paul dans la seconde épître, mais le terme de παραγγέλλειν qu'il emploie peut parfaitement se rapporter à son enseignement oral.

Les partisans de la priorité de la seconde épître soutiennent que les persécutions qui sont présentées comme actuelles dans *II*, 1,4 s. sont passées dans *I*, 2,14; 3,3 et que, d'une manière générale, l'Église paraît plus jeune dans la seconde épître que dans la première. Entre les allusions que les deux épîtres font aux persécutions, il n'y a pas autre chose qu'une légère nuance de style : il ne faut pas se représenter les persécutions à l'époque primitive commençant et se terminant à des moments absolument précis. Elles ont dû consister en tracasseries prenant, à certains instants, un caractère plus aigu mais il est difficile d'imaginer qu'une Église comme celle de Thessalonique ait jamais joui d'une paix et d'une liberté complètes. Dans ces conditions rien ne peut être conclu de l'emploi du passé dans la première épître et du présent dans la seconde. Dans la première, Paul pourrait faire

allusion aux événements qui ont accompagné et suivi son départ de Thessalonique-tandis que, dans la seconde épître, ces événements étant déjà éloignés, il pourrait parler des nouveaux ennuis que les Thessaloniciens avaient à supporter de la part de leurs concitoyens. Quant au fait que l'Église apparaîtrait plus jeune dans la seconde épître que dans la première, il pourrait s'expliquer par cette circonstance que, dans une seconde lettre, l'apôtre n'avait pas, comme dans une première, de raison de revenir sur tout le passé de l'Église de Thessalonique[1].

On a, d'autre part, fait diverses observations qui, si elles ne prouvent pas directement que la seconde épître soit postérieure à la première[2],

1. Aux raisons qui ont été développées par les divers défenseurs de la priorité de la seconde épître, Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 219) en a ajouté une autre. Dans *II*, 3,1-2 où Paul demande à ses lecteurs de prier afin qu'il soit délivré des hommes désordonnés et méchants et où il remarque que tous n'ont pas la foi, Weiss croit retrouver l'écho de l'échec de Paul à Athènes, mais, même si l'on pouvait retenir quelque chose du récit des Actes, on n'y trouverait pas l'indication d'un danger couru par Paul à Athènes. Nous savons, d'autre part, que les difficultés n'ont pas manqué à Paul à Corinthe.

2. On trouvera le résumé de ces remarques dans von Dobschütz (p. 21). On note, par exemple, que *II*, 1,4 paraît supposer l'existence de communautés en Achaïe alors que dans *I*, 1,7, il est seulement question de croyants. Mais il peut n'y avoir là qu'une différence d'expression. Nous reviendrons plus loin sur la dépendance de la seconde épître par

établissent, au moins, que la première épître ne peut pas avoir été précédée d'une autre lettre aux mêmes lecteurs. L'apôtre y revient sur ses relations avec les Thessaloniciens depuis son arrivée en Macédoine ce qui ne se comprend bien que dans une première lettre. Si une raison particulière avait appelé ce coup d'œil rétrospectif dans une seconde épître, une allusion à la lettre antérieure se serait imposée.

Une des principales difficultés qu'il y a à comprendre la relation des deux lettres, en supposant, comme l'admet la tradition, qu'elles ont les mêmes destinataires, est la différence de ton qu'il y a entre elles. Les partisans de l'authenticité sont obligés, comme le fait von Dobschütz, de supposer des « dispositions ou des impressions personnelles de Paul qui nous échappent » (p. 49)[1] ou bien d'admettre avec Moffatt (*Introd.*, p. 75) que, bien que ce ne soit indiqué par rien, Paul a affaire, au moment où il écrit la seconde épître, à une situation entièrement nouvelle.

rapport à la première, dépendance qui a parfois été invoquée comme un argument en faveur de l'ordre traditionnel.

1. Von Dobschütz (p. 29) pense aussi que Paul ignore peut-être l'état dans lequel se trouve l'Église et l'impression qu'a produite sa lettre. Mais nous sommes obligés d'admettre que Paul a reçu des informations puisqu'il connaît l'agitation causée par l'attente de la parousie.

L'absence, dans la seconde épître, de toute allusion à la première, à propos de l'hypothèse de fausses lettres qui circuleraient à Thessalonique, est bien étrange. On s'attendrait à ce que Paul s'exprime plus nettement, ou s'il craignait qu'une lettre de lui ait été mal interprétée qu'il précise le sens de ses instructions[1].

Il n'est pas moins surprenant qu'on ne retrouve dans la seconde épître rien des préoccupations qui avaient dicté la première. Il n'y a pas d'apologie de l'apôtre et, s'il rappelle la manière dont il a vécu à Thessalonique, c'est uniquement pour proposer son activité en exemple. L'exhortation à la sainteté n'a pas d'équivalent et s'il y a, dans la seconde épître comme dans la première, un appel à éviter le désordre, il est tout autrement motivé. Mais il y a une difficulté plus grave encore : dans la première épître, les Thessaloniciens apparaissent comme si peu familiarisés avec la doctrine eschatologique qu'ils ont besoin de recevoir des enseignements élémentaires sur un de ses éléments constitutifs aussi essentiel que l'idée de la résurrection des morts. Le développement de la seconde épître sur l'antichrist, au contraire, suppose des lecteurs entièrement initiés à la tradition apocalyptique juive.

1. Comme il le fait dans *I Cor.*, 5,9 s.

Les développements eschatologiques des deux épîtres sont, au moins, fort différents, la première disant que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, sans qu'il soit possible d'en calculer ou d'en prévoir le moment, la seconde développant l'idée qu'il ne pourra venir tant que certains signes avant-coureurs ne seront pas réalisés. C'est aller trop loin que de parler de contradiction, comme le fait Holtzmann (*Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 97). La conciliation théorique des deux développements est aisée. La parousie peut être imminente, sans que, pour cela, les faits qui doivent la précéder et constituer comme les premiers actes du drame final, se soient déjà produits. L'ignorance du temps et du moment peut porter sur l'instant où le drame se déclanchera et non sur l'enchaînement de ses éléments constitutifs. Le même homme peut parfaitement, suivant les dispositions de ceux à qui il s'adresse, les exhorter à la vigilance en disant que la parousie vient comme un voleur dans la nuit ou chercher à les calmer en leur disant : « Elle n'est pas encore là ». Mais, s'il n'y a ainsi aucune contradiction réelle entre les enseignements des deux épîtres, les deux développements supposent chez leurs lecteurs non seulement un degré différent d'initiation à l'apocalyptique mais

encore des dispositions presque opposées (HARNACK, p. 569).

Les situations que révèlent les deux épîtres n'ont donc aucune relation directe et, en ce qui concerne l'eschatologie, elles sont même très différentes. Sans doute, on pourrait concevoir que, sous l'action de causes qu'il ne serait peut-être pas difficile d'imaginer[1], la situation ait changé dans l'Église de Thessalonique. Il suffirait alors, pour résoudre ce qui ne serait qu'une contradiction apparente, d'admettre un intervalle de quelque importance entre les deux épîtres. Mais c'est une hypothèse à laquelle on ne peut recourir à cause des relations littéraires très particulières que présentent entre eux les documents considérés.

La parenté littéraire est telle entre les deux épîtres, que certaines parties des évangiles mises à part, on n'en trouve de semblable entre aucun autre groupe de deux livres du Nouveau Testament, pas même entre les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens qu'on a pu cependant appeler des épîtres jumelles. C'est ce qui a été mis en lumière par Wrede, d'une manière qui peut être regardée comme définitive, quel que soit d'ailleurs le jugement que l'on porte sur

1. On pourrait songer, par exemple, à un enseignement donné à Thessalonique par quelque prophète.

l'explication qu'il a donnée du fait constaté. Tous les critiques sont d'accord pour reconnaître cette parenté ; ils diffèrent seulement sur la manière de l'expliquer, les uns y voyant une preuve péremptoire de l'inauthenticité de la seconde épître (Weizsaecker, *Ap. Z.*, p. 184 ; Holtzmann, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 104 s. ; Wrede), d'autres pensant qu'il suffit pour l'expliquer d'admettre que les deux épîtres ont été écrites à peu d'intervalle l'une de l'autre (von Dobschütz, p. 47)[1] ou même simultanément (Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 359 ; Harnack, p. 563)[2]. Quelques auteurs recourent encore à des hypothèses accessoires comme Zahn (*Einl.*, *I*, p. 179) qui pense qu'au moment d'écrire la seconde épître, Paul a soigneusement relu le brouillon de la première ou comme Jülicher (*Einl.*, p. 54) qui, sans aller aussi loin, estime qu'il a fait effort pour en avoir les termes présents à la mémoire.

1. Von Dobschütz (p. 47) parle de quelques semaines d'intervalle.

2. Wendland et Harnack ne pensent d'ailleurs pas qu'il soit possible d'admettre que Paul ait écrit simultanément les deux lettres aux mêmes lecteurs.

VII. — Le problème de la seconde épître et les solutions proposées

L'analyse que nous avons faite des données du problème soulevé par la seconde épître aux Thessaloniciens et par ses rapports avec la première semble conduire à une antinomie. L'étroite parenté des deux lettres oblige à rapprocher les moments de leur composition jusqu'à les confondre en un seul. L'absence de lien organique entre les situations qu'elles supposent et surtout la différence des enseignements eschatologiques qu'elles contiennent obligent à les séparer par un intervalle assez important.

Avant d'indiquer une solution qui résoudrait peut-être cette difficulté nous devons passer rapidement en revue les diverses théories actuellement défendues sur l'origine et la composition de la seconde épître aux Thessaloniciens.

La thèse de l'authenticité n'est pas seulement défendue par les exégètes catholiques et conservateurs comme Jacquier, Prat, Zahn, Wohlenberg dont la position est prise d'avance[1] mais

1. Témoin cette déclaration caractéristique de Wohlenberg : *Die kirchliche Ueberlieferung hat sich allen Angriffen gegenüber um so siegreicher behauptet* (p. 13).

aussi par des indépendants comme Jülicher, von Dobschütz, Clemen, Moffatt[1]. Les raisons invoquées par eux sont surtout d'ordre négatif. On peut les ramener à deux arguments principaux. Le premier, développé par Jülicher (p. 55), est que l'ignorance où nous sommes de la situation exacte de l'Église de Thessalonique au moment de la composition des lettres, permet de supposer que ce qui nous paraît obscur et incompréhensible pourrait s'expliquer par des faits et des circonstances que nous ignorons. Cet argument ne peut être tenu pour décisif ; l'admettre ce serait, en somme, renoncer à comprendre et à expliquer l'épître.

La seconde raison invoquée a plus de poids, elle s'appuie sur le fait que, jusqu'à présent au moins, on n'est pas parvenu, nous le verrons un peu plus loin, en partant de l'hypothèse de l'inauthenticité, à donner une explication satisfaisante de l'épître[2].

1. Parmi ces partisans de l'authenticité, il en est qui ne se prononcent pas sans hésiter, tel JÜLICHER (p. 55) qui déclare *ungemein belastend* les objections faites à l'authenticité.

2. Cet argument a été formulé principalement par VON DOBSCHÜTZ, p. 35. ZAHN (*Einl.*, *I*, p. 174) ajoute que l'on ne pourrait comprendre comment, si l'Église de Thessalonique n'avait reçu qu'une lettre de Paul, elle aurait pu être amenée à en admettre une seconde. Mais c'est supposer, ce qui n'est prouvé par rien, que l'épître inauthentique aurait été fabriquée à Thessalonique alors que ce pourrait être seulement à cause de

La thèse de l'inauthenticité présentée pour la première fois au XVIII^e siècle par Schmidt, puis reprise par l'école de Tübingue (voir p. 27 s.) a été, dans ces dernières années, défendue par H.-J. Holtzmann, Pfleiderer, Schmiedel, Von Soden, Wrede, etc.

Cinq arguments principaux sont invoqués à l'appui de cette opinion :

1° L'absence, apparente au moins, de situation historique concrète ;

2° La relation littéraire avec la première épître ;

3° L'enseignement eschatologique différent de celui de la première épître ;

4° Le passage 2,2 où l'on a vu un essai de ruiner l'autorité de la première épître ;

5° Le passage 5,17 qui contient une affirmation de l'authenticité si énergique que certains critiques y ont vu, sinon une preuve, du moins un indice d'inauthenticité.

Aucun de ces arguments n'est décisif, mais il faut reconnaître que l'impossibilité où l'on est de donner, dans l'hypothèse de l'authenticité, une explication satisfaisante de l'épître renforce singulièrement leur portée.

l'emploi que son auteur a fait de la première épître aux Thessaloniciens qu'elle aurait été présentée comme une lettre aux Thessaloniciens.

Cependant, pour que la thèse de l'inauthenticité puisse être considérée comme établie, il ne suffit pas que l'on ait souligné, voire même démontré, les difficultés que soulève la thèse opposée, il faudrait encore que l'on ait expliqué l'origine de l'épître supposée pseudépigraphe, or, cette explication fait défaut (Spitta, *Z. Gesch.*, *I*, p.112). Il est aisé, sans doute, d'imaginer que l'auteur de la seconde épître pourrait avoir eu l'intention de corriger l'eschatologie exposée dans la première, à un moment où la question qui se posait n'était plus celle du sort de quelques individus exceptionnellement morts avant la parousie et où le problème ne pouvait plus être traité au point de vue de la survie de l'apôtre. Mais, ceci admis, à quelle époque l'épître a-t-elle été composée ? Comme le remarque Hadorn (p. 9), on a parcouru à peu près tout l'âge postapostolique à la recherche d'une petite place où mettre la seconde épître si elle est inauthentique. Baur (*P.*, *II*, p. 358) et Schmiedel (p. 43) pensent aux environs de l'an 70, von Soden (*Urchr. Litgesch.*, p. 167 s.) et Wrede (p. 95 s.) à la fin du premier siècle, Hilgenfeld (*Einl.*, p. 642 s.), Pfleiderer (*Urchr. I*, p. 98) et Hollmann (*Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 35-38) au commencement du second. L'accord est donc loin d'être fait entre les partisans de

l'inauthenticité et l'on ne voit guère comment il pourrait être réalisé. Les seuls indices sur lesquels on puisse s'appuyer pour dater l'épître sont ceux qui sont fournis par le développement eschatologique, ils sont beaucoup trop sommaires pour qu'on puisse les interpréter d'une manière précise et notamment décider si ce sont des allusions à quelque événement historique ou des emprunts à la tradition apocalyptique.

Pour essayer d'échapper aux difficultés que soulèvent à la fois la thèse de l'authenticité et celle de l'inauthenticité plusieurs critiques ont cherché une voie moyenne. C'est ainsi que P. Schmidt (cité par von Dobschütz, p. 35) a proposé de considérer les morceaux 1, 5-12 ; 2, 3-12 comme interpolés et 2, 2b. 3, 17, comme remaniés. Cette hypothèse ferait disparaître les principales difficultés que l'on oppose à l'authenticité mais elle ne laisserait subsister qu'un document trop insignifiant pour avoir jamais pu constituer une épître indépendante. Le problème soulevé par le rapport littéraire des deux lettres entre elles serait plus insoluble encore que dans l'hypothèse de l'intégrité. De plus, il n'y a aucune trace de suture ni au commencement ni à la fin des morceaux considérés comme interpolés.

Spitta (*Z. Gesch.*, *I*, p. 120 s.) a proposé de voir dans la seconde épître une lettre que Paul, après avoir dicté la première, aurait chargé Timothée d'écrire en son nom. Timothée se serait attaché à suivre fidèlement le modèle qu'il avait sous les yeux, mais en y introduisant ses vues eschatologiques personnelles. Si, dans une épître qui nomme comme auteurs, Paul, Silas et Timothée, la part de Silas et de Timothée peut être minime, il est difficile de penser qu'il puisse en être de même de celle de Paul, étant donné surtout que, dans la conclusion, l'apôtre se donne lui-même et lui seul comme l'auteur responsable de l'épître. Il faut ajouter que l'hypothèse de Spitta laisse subsister tout entier le problème du but de la rédaction de la seconde épître.

En présence de l'impossibilité où la critique se trouve de résoudre d'une manière satisfaisante le problème de la seconde épître aux Thessaloniciens formulé dans les termes « authentique ou inauthentique », on devait naturellement être amené à se demander si ce ne seraient pas les termes mêmes du problème qui devraient être modifiés. C'est ce qu'a tenté de faire Harnack. Il suppose qu'il y avait à Thessalonique deux groupes en quelque sorte concentriques, l'un judéo-chrétien peu nombreux repré-

sentait le premier noyau de convertis, l'autre pagano-chrétien formait la grande masse de l'Église. Bien que les deux groupes n'aient pas été opposés l'un à l'autre, chacun gardait sa physionomie propre et les relations que l'apôtre avait avec les judéo-chrétiens n'étaient pas aussi cordiales que celles qu'il avait avec les pagano-chrétiens. La première épître aurait été adressée à l'ensemble de l'Église, la seconde envoyée, en même temps, aux judéo-chrétiens qui risquaient d'être troublés et agités par l'enseignement eschatologique dont les pagano-chrétiens avaient besoin. Le fait que les judéo-chrétiens auraient formé comme une petite Église au sein de la communauté expliquerait que Paul demande que sa lettre soit lue à tous les frères (*I*, 5, 27).

Les passages par lesquels Harnack lui-même et, après lui, Lake (*Earl Ep.*, p. 89) ont cru trouver la preuve de ces divisions n'ont pas, nous l'avons vu (p. 291), la portée qu'on leur prête. Paul y présente une unité toujours plus parfaite comme un idéal mais rien, dans les expressions qu'il emploie, n'indique que, pour atteindre cet idéal, les Thessaloniciens aient à changer de voie. Nous savons, d'autre part, que, là où il avait affaire à des divisions véritables, Paul parlait sur un tout autre ton. Il

suffit de rappeler le début de la première épître aux Corinthiens. C'est que, pour Paul, l'unité n'est pas une qualité dont l'Église pourrait, à la rigueur, se passer, elle est quelque chose d'essentiel, l'unité même du corps du Christ. La division de l'Église, c'est la négation même du christianisme ; pour Paul elle est intolérable.

On n'arrive, d'ailleurs, pas à se représenter comment deux groupes non pas hostiles, mais seulement distincts l'un de l'autre auraient pu coexister dans l'Église de Thessalonique et entretenir les relations que suppose la vie commune sans aboutir ou bien à la fusion ou bien à l'hostilité ouverte.

Mais ce n'est pas là la seule difficulté que soulève l'hypothèse de Harnack. On en doit mentionner au moins deux autres qui sont essentielles. La première est que rien, dans la seconde épître, n'autorise à penser que l'apôtre ne s'adresse pas à l'ensemble de l'Église[1]. La seconde est que la théorie de Harnack rendrait plus nécessaire encore que l'interprétation traditionnelle une allusion à la première épître dans la seconde. Conçoit-on que Paul ait pu compléter ou rectifier à l'usage des judéo-chrétiens de Thessalonique l'enseignement escha-

1. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 93 s.

tologique, qu'il leur avait donné, à eux aussi, dans la première épître, sans faire aucune allusion à ce premier développement et sans indiquer pour quelles raisons un nouvel enseignement lui paraissait nécessaire ?

VI. — Conclusion. La seconde épître adressée a l'Église de Bérée ?

On peut fixer un certain nombre de conditions auxquelles une solution satisfaisante du problème de la seconde épître aux Thessaloniciens devrait satisfaire. Il n'y a rien dans l'épître qui oblige, ou même qui autorise, à contester son origine paulinienne, mais il est impossible que la seconde épître ait les mêmes destinataires que la première. Elle doit avoir été écrite à une date très voisine. Enfin la connaissance très précise de la tradition apocalyptique juive qu'elle suppose chez ses destinataires exclut l'hypothèse de lecteurs récemment sortis du paganisme.

Ces déterminations suffisent pour caractériser la physionomie de l'Église à laquelle Paul s'adresse. Elles ne permettent pas de déterminer quelle était cette Église. On pourrait peut-être penser à celle de Bérée, toute voisine de Thessalonique, et qui, à la différence des

autres Églises pauliniennes, s'était recrutée en grande partie dans la synagogue. Il serait tout naturel que Paul, après avoir été rejoint à Corinthe par Timothée, ait pensé aux fidèles de Bérée comme à ceux de Thessalonique et qu'il leur ait écrit en même temps. La composition simultanée des deux épîtres expliquerait l'étroite affinité littéraire que l'on constate entre elles. La différence des destinataires rendrait compte des divergences qu'il y a entre les deux enseignements eschatologiques.

Il resterait à expliquer comment une lettre aux chrétiens de Bérée est devenue une seconde lettre à ceux de Thessalonique. Nous sommes trop ignorants des conditions dans lesquelles a été constitué le recueil des épîtres pauliniennes pour pouvoir hasarder ici plus d'une simple conjecture. On peut supposer que, de bonne heure, il est arrivé que des Églises voisines se soient communiqué des copies des lettres qu'elles avaient reçues de l'apôtre. Au moment où l'on se mit à collectionner les épîtres de Paul, on aurait ainsi trouvé, dans les archives de l'Église de Thessalonique, la copie d'une lettre aux chrétiens de Bérée. Il suffit de supposer que la salutation initiale en était perdue pour comprendre comment cette épître est devenue une seconde lettre aux Thessaloniciens par

l'addition d'une salutation copiée sur celle de la première épître.

Harnack (p. 573 n. 1) déclare avoir envisagé l'hypothèse d'une épître aux chrétiens de Bérée, mais l'avoir reconnue insoutenable « ce qui, dit-il, n'a pas besoin d'être démontré ». Cette hypothèse cependant nous paraît soulever moins de difficultés que la sienne propre bien qu'elle ne puisse être — il convient de le dire expressément — autre chose qu'une simple conjecture.

CHAPITRE VIII

PAUL DE CORINTHE A ÉPHÈSE

I. — Paul a Corinthe

Corinthe[1], officiellement *Laus Julia Corinthi*, était une colonie fondée par Jules César sur l'emplacement de la ville antique que Mummius avait détruite de fond en comble en 146 avant notre ère. La situation de la ville entre deux mers[2], avec les deux ports de Cenchrées à l'Est et de Lechaion à l'Ouest, faisait d'elle l'intermédiaire naturel entre l'Orient et l'Occident et la prédestinait à devenir une place commerciale de premier ordre. Ainsi s'explique qu'un siècle environ après sa fondation, la nouvelle Corinthe ait pris assez d'importance pour devenir le siège du gouvernement d'Achaïe et pour recevoir l'administration des jeux isthmiques. La prospérité de la ville y attirait

1. Sur Corinthe, voir Renan, *St. P.*, p. 211 s.; Joh. Weiss, art. *Griechenland in der apostolischen Zeit*, *R. E.*, *VII*, p. 165-168; *Comm.*, p. VII-XI; Clemen, *II*, p. 177.

2. Horace l'appelle *bimaris Corinthus*. Cf. le rhéteur Aristide (*Or.*, *III*, 23) : κοινὴ πάντων καταφυγή, ὁδὸς καὶ διέξοδος πάντων ἀνθρώπων.

les gens qui recherchaient les plaisirs, sa situation lui valait une population cosmopolite, c'était, suivant l'expression de Mommsen, « la moins grecque des villes grecques ». La plus grande partie des chrétiens de Corinthe que nous connaissons portent des noms latins.

Dans l'antiquité, les courants intellectuels et religieux suivaient les mêmes routes que les courants commerciaux. Les marins, les artisans et les marchands apportaient avec eux leurs cultes et leurs dieux, les rhéteurs s'arrêtaient volontiers dans les villes qui, comme Corinthe, étaient de véritables carrefours.

La religion corinthienne était essentiellement syncrétiste et faisait une large place aux mystères, ce qui s'explique suffisamment par la proximité du sanctuaire d'Éleusis. Parmi les divinités qui avaient des temples ou des autels à Corinthe on peut nommer Artémis, Pallas Athènè, Aphrodite, Zeus Capitolin, Isis, Sérapis, Hélios. Certains de ces cultes, celui d'Aphrodite notamment avec ses prostituées sacrées[1], devaient avoir exercé sur leurs mœurs une influence pernicieuse. L'antiquité, qui, cependant, n'était guère difficile sur ce point, avait été assez frappée

1. Ce temple avait, d'après Strabon (*VIII*, 6,20), possédé, au temps de l'ancienne Corinthe, plus de 1.000 hiérodules, il n'était sans doute guère moins florissant au temps de Paul.

de ce fait pour créer l'expression « vivre à la corinthienne »[1]. Ce n'est peut-être pas par hasard que les deux passages dans lesquels Paul stigmatise le plus vivement les mœurs païennes (*I Thess.*, 4,3-7. *Rom.*, 1,18-32) ont été écrits à Corinthe.

Un autre trait qui caractérise la vie corinthienne et qui se retrouve à toutes les époques dans les grandes villes commerciales et industrielles est le contraste violent qu'il y avait entre le luxe insolent des riches et la misère des pauvres[2].

Corinthe n'était pas un centre intellectuel comparable à Athènes, ou à Alexandrie, ou même à Tarse. Les philosophes cependant y étaient nombreux et considérés. On montrait avec vénération, sur la route de Cenchrées, le tombeau de Diogène qui voisinait avec celui de la courtisane Laïs (PAUSANIAS, *II*, 2,4). Les cyniques paraissent avoir été ceux des philosophes grecs qui répondaient le mieux aux aspi-

1. Voir les références données par RENAN, *St. P.*, p. 213, n. 2. MAXIME DE TYR (*III*, 10) qualifie les Corinthiens de φιληδοναί.

2. Le rhéteur Alciphron écrit : « Je ne suis pas allé à Corinthe connaissant l'impudence (βδελυρία) de ses riches et la misère de ses pauvres » (*III*, 60). Ainsi s'explique l'origine du proverbe cité par Horace « *Non cuivis homini contigit adire Corinthum* » (*Ep.*, *I*, 17,36).

rations de l'âme corinthienne et à son désir effréné de jouissance.

Le récit que les Actes (18,1-18) donnent de la fondation de l'Église de Corinthe est très sommaire et presque exclusivement anecdotique ; il présente des lacunes assez frappantes (*Intr.*, *III*, p. 271). Paul ne semble pas être arrivé dans la ville avec l'intention de s'y établir, il voulait seulement attendre que les circonstances lui permissent de retourner en Macédoine et ce ne fut que lorsqu'il apprit, à l'arrivée de Silas et de Timothée, que l'accès de la Macédoine lui restait interdit, qu'il se donna tout entier à la prédication de l'Évangile en Achaïe.

A son arrivée, au printemps de 50, il avait trouvé Aquilas et Priscille, juifs du Pont déjà convertis[1], avec lesquels il exerça son métier[2]. Paul travailla sans doute pendant tout le temps de son séjour à Corinthe (*I Cor.*, 9,15. *II Cor.*, 11,9 s.)[3].

1. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 111. Il n'est pas dit, en effet, qu'il les ait instruits et c'est à Stéphanas et non à eux, qu'est donné le titre de « prémices de l'Achaïe » (*I*, 16,15).

2. Tandis que Paul n'était qu'un simple artisan, Aquilas paraît avoir été un riche commerçant, il possédait une maison à Éphèse (*I*, 16,19) et une autre à Rome (*Rom.*, 16,5). Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 308) suppose, d'une manière aussi arbitraire qu'inutile, qu'Aquilas avait été en relations d'affaires avec le père de Paul.

3. Contrairement à l'opinion de Wendt (*Apgsch.*, p. 264)

Les Actes racontent que, peu après l'arrivée de ses compagnons, Paul rompit avec la synagogue et s'établit dans une maison voisine qui appartenait au prosélyte Titus Justus[1]. La rupture avec la synagogue ne paraît cependant pas avoir été complète. On ne comprendrait pas, sans cela, la scène qui se déroule devant le tribunal de Gallion peu avant le départ de Paul. L'établissement dans la maison de Titus Justus pourrait avoir correspondu seulement à une phase du développement de l'œuvre de Paul à Corinthe[2]. Les Actes mentionnent la conversion de beaucoup de Corinthiens, entre autres celle de Crispus, le chef de la synagogue, que Paul baptisa lui-même (*I*, 1,14).

Un seul épisode du séjour de Paul à Corinthe est raconté avec quelque ampleur, c'est la comparution de l'apôtre devant le tribunal de Gallion où les Juifs l'accusent de prêcher une manière de vivre qui est contraire à la Loi,

qui pense qu'à l'arrivée de Silas et de Timothée, Paul cessa de travailler pour se consacrer entièrement à la prédication de l'Évangile.

1. L'épître aux Romains (16,23) nomme Gaius le personnage qui donnait l'hospitalité à l'Église. On a supposé que son nom complet était Gaius Titus Justus.

2. Il semble cependant qu'à un moment qui doit, à peu près, correspondre à celui de la séparation d'avec la synagogue, Paul s'est trouvé en danger à Corinthe, c'est ce qu'indique la vision rapportée par *Actes*, 18,9-10 qui sert à le rassurer.

c'est-à-dire de se livrer à une propagande religieuse qui ne peut se réclamer du judaïsme. L'accusation était habile, car, si Gallion l'avait accueillie et reconnue fondée, la prédication de Paul serait tombée sous le coup de la loi romaine et l'apôtre aurait dû être reconnu coupable du crime de lèse-majesté. Mais Gallion ne vit dans le conflit entre Paul et les Juifs qu'une divergence d'interprétation sur quelques points de la Loi et il refusa de s'intéresser à une question aussi subtile. Il renvoya les plaignants. Peu après cependant, Paul quitta Corinthe, il y était resté dix-huit mois[1].

Les épîtres aux Corinthiens donnent, sous la forme d'allusions et d'évocations de souvenirs, quelques renseignements complémentaires sur la fondation de l'Église. Paul se considérait comme son seul fondateur, si d'autres y avaient aussi travaillé ce n'avait été que sur le fondement posé par lui (*I*, 3,6.10). Il est le seul père des Corinthiens (*I*, 4,14 s.) et leur Église est le sceau, c'est-à-dire la preuve vivante de son apostolat (*I*, 9,2)[2].

1. Cette durée doit être celle de tout le séjour de Paul à Corinthe et non seulement, comme le texte autoriserait peut-être à le comprendre, celle de son enseignement dans la maison de Titus Justus.

2. Les collaborateurs que Paul eut à Corinthe, Aquilas et Priscille (*Rom.*, 16,3), Silas et Timothée (*II*, 1,19) lui furent

Les dispositions dans lesquelles Paul avait abordé le travail d'évangélisation à Corinthe sont caractérisées dans *I Cor.*, 2,1 s.[1] Sous l'impression des épreuves par lesquelles il venait de passer et peut-être aussi de l'état de faiblesse et de maladie dans lequel il se trouvait (p. 130 s.), Paul a systématiquement renoncé, à Corinthe, aux arguments dialectiques et aux démonstrations rationnelles qui, sans doute, n'ont jamais formé l'essentiel de sa prédication mais dont il peut avoir usé en d'autres circonstances. A Corinthe, Paul a voulu laisser agir uniquement la puissance de l'Évangile, il s'est complètement effacé derrière le message qu'il apportait et ce message il le résume dans la formule « Jésus Christ crucifié ».

Ce caractère exclusif de la prédication corinthienne ne doit cependant pas être exagéré.

donc subordonnés. On pourrait aussi supposer que l'apôtre les avait spécialement employés à répandre l'Évangile autour de Corinthe. Nous savons par *Rom.*, 16,1 qu'il y avait une Église à Cenchrées ; Stéphanas est appelé (*I*, 16,15) prémice non de Corinthe, mais de l'Achaïe. Les Églises d'Achaïe sont aussi nommées dans *II Thess.*, 1,4 et dans *II Cor.*, 1,1, mais peut-être cette dernière mention n'est-elle pas primitive.

1. La fréquence avec laquelle le mot « vous » revient dans ces quelques versets, donne à penser que l'apôtre n'y caractérise pas sa prédication en général, mais, d'une manière particulière, sa prédication à Corinthe.

« Aux parfaits[1], dit l'apôtre, nous prêchons une sagesse » (*I*, 2,6) et, s'il ajoute qu'il n'a pu parler aux Corinthiens comme à des êtres spirituels et qu'il a dû s'adresser à eux comme à des êtres charnels et à des enfants qu'il faut nourrir de lait et non d'aliments solides (3,1 s.), cela ne veut pas dire que la croix, en même temps que le salut ne soit pas la suprême sagesse, cela veut dire seulement que cette idée n'a pas été, à Corinthe, au centre de son enseignement et de ses préoccupations.

La prédication du Christ crucifié n'a pas été l'unique objet de l'enseignement de Paul aux Corinthiens puisque les épîtres nous montrent les fidèles instruits sur d'autres points encore. Ainsi, à propos de l'enseignement relatif à la mort et à la résurrection de Jésus, Paul emploie la formule « selon les Écritures » (*I*, 15,3-4), ce qui suppose tout un enseignement qui avait montré dans l'Évangile le couronnement de l'Ancien Testament. Quand on pense que cet enseignement avait été donné à une Église composée en majorité d'anciens païens, on voit la place qu'il a dû occuper dans la prédication de l'apôtre[2].

1. Il s'agit ici de plénitude de développement spirituel et intellectuel, non de perfection morale.

2. La typologie développée dans *I*, 10,2 s., suppose aussi les Corinthiens familiarisés avec l'Ancien Testament.

Tout cela suppose une activité intense et prolongée, d'autant plus remarquable que l'apôtre consacrait une partie de son temps et de ses forces au labeur matériel qui lui assurait le pain quotidien (*I*, 4,12 ; 9,6-27. *II*, 11,7 ; 9,27[1]).

II. — L'Église de Corinthe

L'Église de Corinthe apparaît nettement comme formée d'anciens païens (*I*, 12,2). Les Juifs et les Grecs sont présentés comme un bloc qui s'oppose à l'Église de Dieu (*I*, 10,32). Paul cependant avait cherché à gagner des Juifs (*I*, 9,20) et avait converti Crispus, le chef, de la synagogue (*Actes*, 18,8, cf., *I*, 1,14)[2],

1. Le refus de jouir des droits de l'apôtre et de recevoir un salaire de l'Église est particulier à Corinthe puisque Paul a accepté des subventions des Églises de Macédoine (*II*, 11,8) et spécialement de celle de Philippes (*Phil.*, 4,15 s.). L'attitude de Paul à Corinthe doit avoir été dictée par quelque circonstance particulière, peut-être par une accusation portée contre lui au début de son séjour en Grèce, aussi ne peut-on admettre, comme le pense Ed. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 109), que la pauvreté des Corinthiens ait empêché Paul de rien recevoir d'eux.

2. *I*, 7,18 parle aussi, comme d'un cas qui n'a rien d'exceptionnel, de la conversion de Juifs. Dans *I*, 10,11, Paul dit « nos Pères » en parlant des Israélites au désert ; mais ce passage peut s'expliquer par l'idée que ce sont les chrétiens qui sont les vrais fils d'Abraham.

mais, dans l'ensemble, sa prédication avait échoué de ce côté-là, et dans la manière dont il parle de la croix, scandale pour les Juifs (*I*, 1,23) et du voile de Moïse qui est sur leurs yeux quand ils lisent l'Ancien Testament (*II*, 3,13-15), on perçoit comme l'écho d'un échec.

Les épîtres nous donnent quelques renseignements sur l'organisation et la constitution de la communauté corinthienne. L'Église s'assemblait, sans doute à intervalles réguliers, pour le culte (*I*, 14,23) et pour la célébration du repas du Seigneur (*I*, 11,20). Il y avait probablement aussi des réunions plus restreintes qui se tenaient chez des particuliers et des assemblées extraordinaires comme celle dont Paul demande la convocation pour le jugement de l'incestueux. Nous savons que c'était dans la maison de Gaius Titus Justus, voisine de la synagogue (*Actes*, 18,7. *Rom.*, 16, 23) que se tenaient les assemblées chrétiennes, mais nous ne pouvons déterminer si l'Église avait, dans la maison où elle s'assemblait, un local réservé à ses réunions et adapté à cet usage ; cependant le fait que Paul parle comme d'un fait courant et normal de la présence d'un passant à l'assemblée (*I*, 14,16.23), pourrait faire pencher vers l'affirmative.

Puisque la communauté pouvait être réunie en un seul local pour un repas, on ne peut pas

se la représenter trop nombreuse. Les cas de maladie et de mort dont il est question dans *I*, 11,30, ont dû, plus facilement, frapper l'imagination s'ils se sont produits dans un cercle restreint. Le fait que trois ou quatre partis s'étaient formés dans l'Église de Corinthe ne fournit pas d'indication car les groupes les moins nombreux sont parfois ceux qui se divisent le plus aisément[1].

Aux chrétiens de Corinthe déjà connus par les Actes, Crispus et (Gaius) Titus Justus, que Paul avait baptisés (*I*, 1,14), l'épître permet d'ajouter Stéphanas, également baptisé par Paul avec sa maison (*I*, 1,16) dont faisaient peut-être partie Fortunatus et Achaicus nommés à côté de lui dans *I*, 16,15-17. Les gens de Chloé (*I*, 1,11), c'est-à-dire les membres de la famille ou plutôt les esclaves d'une certaine Chloé (la blonde) dont il n'est pas certain qu'elle ait été elle-même chrétienne, pourraient avoir fait partie de l'Église de Corinthe, à moins que ce n'aient

1. Il n'y a pas d'indication utile à tirer, pour la détermination de l'importance numérique de l'Église de Corinthe, de *II*, 12,21, où Paul menace, à son retour, d'affliger πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων car, d'abord, rien ne prouve que πολλοί doive être traduit par beaucoup et non par plusieurs et surtout ce que Paul veut dire, ce n'est pas que ceux qu'il affligera seront nombreux, mais que sa venue sera une cause d'affliction, sinon pour la totalité, du moins pour la majorité du groupe de ses ennemis.

été des Chrétiens d'Éphèse qui avaient passé par Corinthe[1].

Le *chapitre* 16 de l'épître aux Romains, écrit de Corinthe et dans lequel l'apôtre salue de la part d'un certain nombre de personnes qui se trouvent auprès de lui, contient sans doute le nom de plusieurs Corinthiens car, si Lucius, Jason et Sosipater peuvent avoir été des compagnons de voyage de Paul, Phœbé, diaconesse de l'Église de Cenchrées, et Éraste, le trésorier de la ville, sont certainement, Tertios, le scribe, et Quartus sont peut-être des Corinthiens.

La majorité des chrétiens de Corinthe appartenait aux classes les plus modestes de la société (affranchis, artisans, esclaves). Comme le dit l'apôtre, il n'y avait parmi eux ni beaucoup de sages, ni beaucoup de riches ni beaucoup de gens de bonnes familles (*I*, 1,26) ; la conversion d'esclaves, en particulier, était un cas assez fréquent (*I*, 7,21). Cependant, quand on célébrait

1. Cette interprétation paraît recommandée par le fait que, si Paul avait été renseigné sur l'affaire des partis par des gens de Corinthe, il aurait probablement évité de les nommer pour ne pas fournir un nouvel aliment à l'esprit de dissension. Il avait, au contraire, intérêt à indiquer qu'il tenait ses renseignements de gens du dehors. Il faut ajouter que les gens de Chloé paraissent avoir été étrangers à tous les partis à Corinthe. Joh. Weiss (p. 15) incline à voir dans les gens de Chloé des Corinthiens.

le repas du Seigneur, il y avait des riches qui apportaient assez de provisions pour s'enivrer et l'apôtre dit qu'ils ont des maisons où ils peuvent manger et boire (*I*, 11,22). Crispus, le chef de la synagogue, appartient à l'élite de la société juive, Titus Justus, qui avait une maison, Aquilas et Priscille, Stéphanas, qui a une maison, c'est-à-dire une clientèle d'esclaves et d'affranchis, Éraste, le trésorier de la ville, ne sont pas des prolétaires.

Tous ces gens venus de milieux divers avaient le sentiment d'avoir été comme fondus en un seul corps par le baptême (*I*, 12,13) qui passait pour une condition si indispensable du salut que la pratique s'était introduite à Corinthe de se faire baptiser, sans doute après son propre baptême, au bénéfice des morts (*I*, 15,29)[1].

1. Sur le baptême pour les morts, voir Arnaud, *Examen critique des interprétations du passage I Cor.*, 15,19, *Rev. de th. et de ph. chrét.*, *VII*, 1853, p. 349-358 ; Schillinger, *Le baptême pour les morts*, *Nouv. rev. de théol.*, *IX*, 1862, p. 113-118 ; Carr, *Baptism fot the Dead*, *Expositor*, 1901, p. 371-378 ; Dürselen, *Die Taufe für die Toten*, *I Cor.*, 15,29, *St. u. Kr.*, 1903, p. 291-308. Il n'est légitime ni de supposer, comme le fait Steinbeck (*Kultische Waschungen und Bäder*, *N. k. Z.*, 1910, p. 797, n. 2) que Paul cite l'usage sans l'approuver, ni de contester l'authenticité du verset (comme le fait P. Schmidt, *Die Apg.*, p. 52, n. 41) sous prétexte que l'usage qu'il vise n'est pas connu par ailleurs. Il n'est pas possible non plus, parce que l'idée est trop subtile pour avoir pu être sous-entendue, d'admettre l'interprétation de Hoekstra (*Proeve van Verklä-*

Paul déclare que, s'il n'a personnellement baptisé que peu de personnes à Corinthe, c'est que le Christ ne l'a pas envoyé pour baptiser mais pour prêcher l'Évangile (*I*, 1,17). On ne saurait conclure de là que l'apôtre n'attribuait que peu d'importance au rite[1], mais il estimait que l'administration du baptême ne faisait pas partie des fonctions de l'apôtre. On peut penser que, à part peut-être la période des

ring van I Cor., *XV*, 29-30, *T. T.*, 1890, p. 135-142, cf. *Rev. de th. et ph.*, 1890, p. 187-189), déjà indiquée, pour l'essentiel, par GODET (*II*, p. 387) qui interprète le terme de baptême d'après *Mc.*, 10,39 et entend « ceux qui se font baptiser pour les morts » dans le sens de « ceux qui acceptent le martyre pour hâter le moment où les croyants morts entreront dans la gloire ». L'usage du baptême par substitution que Paul cite sans un mot pour le blâmer ou le combattre, a subsisté longtemps dans certaines sectes, par exemple chez les Marcionites (TERTULLIEN, *De resurrectione*, 48 ; *adv. Marcionem*, *V*, 10 ; GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Orat.* 40 ; CHRYSOSTOME, *Hom. in I Cor. XV*, *X*, 378 éd. Montfaucon; EZNIG, *Réfutation de la secte de Marcion*, trad. LEVAILANT FLOUVEL, *IV*, 15, p. 198, (cité par J. MONNIER, *La descente aux enfers*, Paris, 1904, p. 49 n.), chez les Cérinthiens (ÉPIPHANE, *Haer.*, 28, 6,4), chez les Valentiniens (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, 22) et chez les Montanistes (PHILASTRIUS, *Haer.*, 49). Il a dû être assez répandu en Afrique, même en dehors de sectes hérétiques, puisqu'il fut condamné par le troisième concile de Carthage en 397 (*can.* 6) qui ne parle que d'*infirmitas fratrum* et non d'hérésie. Sur certains usages païens similaires, voir LIETZMANN, p. 83.

1. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler des textes comme *Rom.*, 6,3 s. *I Cor.*, 12,13. *Gal.*, 3,27.

débuts de la prédication dans chaque ville, — et ceux que Paul a baptisés à Corinthe paraissent avoir été les premiers convertis — le baptême n'était sans doute conféré qu'à la suite d'un enseignement régulier et au nom de l'Église.

Ceci suppose qu'il y avait déjà à Corinthe, au moins un rudiment d'organisation ecclésiastique. Dès sa naissance, la communauté corinthienne forme un groupe parfaitement défini et nettement délimité par rapport à la synagogue aussi bien qu'aux diverses associations religieuses païennes (*I*, 10,32). Les non-chrétiens sont les gens du dehors (*I*, 5,12). Les chrétiens se distinguent des autres hommes par l'appel qu'ils ont reçu de Dieu et en vertu duquel ils ont cessé d'appartenir au monde voué à l'anéantissement pour constituer la société nouvelle des élus. Les chrétiens sont κλητοὶ ἅγιοι (*I*, 1,2) « appelés saints» c'est-à-dire consacrés à Dieu et appelés à la sanctification. Cette sainteté ou plutôt cette consécration se transmet directement d'eux à leurs enfants (*I*, 7,14).

Dans son ensemble (*I*, 3,16), comme dans la personne de chacun de ses membres (*I*, 6,19), l'Église est le temple de l'Esprit saint. C'est à cause de cet Esprit qui est en eux et qui est celui du Christ que les fidèles lui appartiennent,

qu'ils sont οἱ τοῦ Χριστοῦ (*I*, 15,23), membres de son corps (*I*, 12,27). Ceci vise à la fois le passé, c'est-à-dire la rupture avec le péché au moment de la conversion, le présent, c'est-à-dire la foi et l'union mystique et l'avenir : un jour, les fidèles verront le Christ (*I*, 13,12), ils seront en communion avec lui et régneront avec lui (*I*, 1,9). La preuve de cette appartenance au Christ est fournie par l'ensemble des manifestations pneumatiques (*I*,12).

Au point de vue de l'organisation intérieure, tout est encore dans le devenir; on ne trouve ni formes fixes, ni fonctions définies, l'initiative individuelle a tous les droits. C'est la période des charismes. L'Esprit, suivant les besoins, produit au sein de l'Église les diverses activités qui sont nécessaires à sa vie. Il y a un contraste singulier entre la précision de ce qu'on peut appeler les frontières de l'Église et le caractère rudimentaire de son organisation intérieure : c'est que l'Église ne pouvait vivre sans définir avec précision son attitude à l'égard des groupes en présence desquels elle se trouvait tandis que, pendant un certain temps au moins, elle pouvait s'accommoder d'une assez grande imprécision de son organisation intérieure. Dès le début cependant, quelques lignes maîtresses se dessinent.

Sur la question de l'origine de l'organisation ecclésiastique, trois thèses principales ont été successivement soutenues. C'est à propos de la communauté corinthienne qu'elles ont été développées et que le débat s'est engagé parce que, en l'état de la documentation dont nous disposons, il n'y a pas d'Église de l'âge apostolique qui, à beaucoup près, nous soit aussi connue que celle de Corinthe.

Jusqu'en 1876, l'opinion exposée par Vitringa, à la fin du XVII[e] siècle[1] domine. On admet que c'est sur le modèle des synagogues de la diaspora que se sont organisées les Églises du monde hellénistique[2].

En 1876, Heinrici[3] s'élève contre les idées

1. *De synagoga vetere libri III*, Franquerae, 1696[2], Leucopetrae, 1726.

2. C'est la théorie encore acceptée par Mgr. Duchesne (*Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, *I*, p. 50 s.) et, dans une certaine mesure, par Harnack (*Mission*, *I*, p. 416; art. *Verfassung*, *R. E.*, *XX*, p. 518 s.). Harnack admet cependant la possibilité d'une influence accessoire des institutions religieuses païennes.

3. *Die Christusgemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen*, *Z. f. wiss. Th.*, 1876, p. 465-562. *Zur Geschichte der Anfängen der paulinischen Gemeinden*, *Z. f. wiss. Th.*, 1877, p. 89-130. Voir aussi ses commentaires sur les épîtres aux Corinthiens. L'essentiel des idées de Heinrici a été admis par Hatch, *The Organization of the early christian Churches*[2], London, 1882.

reçues et fait observer, en s'appuyant sur les travaux qui ont révélé l'organisation religieuse et sociale du monde antique, que certains éléments caractéristiques de la constitution des synagogues ne se retrouvent pas dans l'Église de Corinthe où l'on ne relève aucune trace d'un collège d'anciens correspondant à celui des ἀρχισυνάγωγοι. Dans le culte, aucune place n'est faite à la lecture de la Loi et des prophètes, cet élément essentiel du culte synagogal. De telles différences ne s'expliqueraient pas si la synagogue avait vraiment servi de modèle à l'organisation de l'Église. Heinrici note encore qu'on ne trouve pas dans l'Église de Corinthe l'idée de la juridiction de l'Église sur ses membres puisque Paul est obligé de demander le jugement de l'incestueux[1] et de s'élever contre l'habitude des fidèles de porter devant les tribunaux païens les conflits qui s'élevaient entre eux (6,1 s.). Enfin, il note que les réunions de l'Église avaient lieu le dimanche et non le samedi (*I*, 16,2). Il y a, d'autre part, des analogies frappantes entre l'organisation de l'Église et celle des thyases ou associations religieuses

1. Cette observation n'est d'ailleurs pas entièrement juste puisqu'il semble bien que Paul reproche aux Corinthiens de n'avoir pas senti qu'une action disciplinaire aurait dû être exercée dans le cas de l'incestueux.

païennes[1] : accueil des déshérités, vie commune, repas corporatif, par exemple. Heinrici en conclut que c'est sur le modèle des associations religieuses païennes que les Églises se sont constituées.

Dans son livre sur *Les origines de l'épiscopat* (Paris, 1894, p. 101-122 et surtout 180-194), Jean Réville a proposé une solution moyenne qui paraît être la plus juste parce que, mieux que les autres, elle tient compte de toutes les données du problème. Il n'y aurait eu, d'après lui, imitation systématique d'aucun modèle mais l'Église se serait spontanément développée en empruntant certains éléments tantôt à la synagogue, tantôt aux associations religieuses grecques[2].

Il y a quelque chose de nouveau et d'original dans la communauté chrétienne puisqu'elle porte le nom d'Église[3] et non celui de thyase

1. Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, Kiliae, 1843 ; Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873 ; Liebenam, *Zur Geschichte und Organization des römischen Vereinswesens*, Leipzig, 1890 ; Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1896 ; Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, 1899.

2. Joh. Weiss (*I Cor.*, p. xvi s.) se rallie à une conception très analogue à celle de Jean Réville.

3. Le mot d'Église qui n'a jamais un sens religieux dans la grécité profane n'est que la reprise de la notion israélite de l'assemblée d'Israël (*Kahal Yahweh* LXX ἐκκλησία)

ou de synagogue des chrétiens. L'Église, c'est l'assemblée concrète des fidèles, c'est la communauté locale groupée dans le culte et surtout dans la célébration du repas du Seigneur. De cette notion, Paul s'élève à une conception plus générale, celle de l'Église idéale, corps du Christ et synthèse des Églises locales.

Le centre de la vie de l'Église était le culte. Il se célébrait probablement, sinon exclusivement du moins d'une manière plus solennelle, le dimanche[1]. Les instructions que Paul donne à son sujet dans les *chapitres* 12 et 14 de la première épître montrent qu'il n'avait pas encore

mais l'élément national est complètement éliminé, ou, plus exactement, dépassé. Le terme d'Église appliqué à la communauté chrétienne paraît antérieur à Paul mais, malgré *Mt.*, 16,18 ; 18,17, il est douteux qu'il remonte jusqu'à Jésus. Cf. HARNACK, art. *Verfassung, R. E., XX*, p. 512 ; JOH. WEISS, *I Cor.*, p. XVI.

1. C'est ce que pensent, par exemple, GUNKEL (*Zum religionsgeschichtlichem Verständniss des Neuen Testaments*, Goettingen, 1903, p. 73), SCHÜRER (*Die siebentägige Woche im Gebrauch der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts, Z. N. T. W., VI*, 1905, p. 1) et J. WEISS (p. 381). Cela semble résulter du conseil que Paul donne à propos de la collecte de mettre de côté, le premier jour de la semaine, ce qu'on veut y consacrer (*I*, 16,2). On peut rapprocher de ce fait la célébration du repas du Seigneur un dimanche, à Troas (*Actes*, 20,7 s). Cependant, le fait que Paul ne paraît pas connaître le terme de κυριακὴ ἡμέρα qui sera employé à partir de l'Apocalypse (1, 10) ne permet pas d'établir une relation directe entre le dimanche et le repas du Seigneur.

de forme arrêtée. Chacun y contribuait, suivant les dons qu'il recevait, glossolalie, interprétation, prophétie, psaume, révélation, enseignement. Aucune allusion ne permet de supposer que la lecture de l'Ancien Testament y ait eu place, à plus forte raison, qu'elle en ait constitué un élément essentiel. Il n'y avait, à l'origine, aucun rudiment de discipline ; la forte personnalité de l'apôtre suffisait, sans doute, pour imposer un certain ordre.

La manifestation la plus élevée de la vie de l'Église était la célébration du repas du Seigneur[1]. C'était un repas fraternel dans lequel les provisions apportées par chacun étaient mises en commun[2]. A un moment de ce repas — nous ne savons lequel — le pain était rompu et distribué, une bénédiction était prononcée sur la coupe qui circulait ensuite, et les fidèles mangeaient le pain et buvaient la coupe avec le sentiment de communier ainsi avec le corps et le sang du Seigneur et de commémorer sa mort en même temps qu'ils évoquaient le moment de son retour.

1. Sur le repas du Seigneur à Corinthe, voir MAURICE GOGUEL, *Eucharistie*, p. 143 s.

2. Il en a été ainsi, du moins, pendant le séjour de Paul à Corinthe. Après son départ, il se produisit des abus sur lesquels nous reviendrons.

En principe, l'autorité appartenait à la communauté elle-même mais ce ne devait être que dans des cas exceptionnels qu'elle l'exerçait directement (*I*, 5,4). En fait, certaines fonctions particulières, administratives ou spirituelles, étaient remplies par certains hommes qui, cependant, tenaient leur autorité, non d'une délégation de l'Église, mais d'un don et d'un appel de l'Esprit (*I*, 12,28 s.).

Pour entrer dans la communauté, il fallait rompre avec le péché mais non se séparer du monde (*I*, 5,9). Les fidèles continuaient à avoir des relations avec leurs concitoyens païens, ils n'éprouvaient aucun scrupule à s'asseoir à la même table qu'eux. Il arrivait fréquemment que de deux époux un seul était devenu chrétien et, dans les premiers temps, on ne semble pas avoir eu le sentiment que cette situation posait un problème. Ce n'est qu'après le départ de l'apôtre que certains se demandèrent si l'époux chrétien ne devait pas se séparer de son conjoint resté païen.

Dans leurs relations avec les gens du dehors, les chrétiens étaient dominés par une préoccupation de propagande. C'est elle qui explique l'habitude qu'ils avaient d'accueillir au culte des non-chrétiens, ἰδιῶται et ἄπιστοι (*I*, 14,16.23); les premiers étaient, vraisemblablement, des

gens qui suivaient régulièrement les assemblées, avec l'intention plus ou moins arrêtée de devenir chrétiens, les seconds étaient de simples curieux[1].

III. — Paul de Corinthe a Éphèse

Peu après sa comparution devant le tribunal de Gallion, Paul quitta Corinthe en compagnie d'Aquilas et de Priscille[2]. Son départ se place, sans doute, à la fin de l'automne 51, la saison avancée expliquerait bien la hâte qu'il avait d'arriver en Syrie. Quelques exégètes pensent qu'à son passage à Cenchrées, Paul se fit raser la tête pour se libérer d'un vœu qu'il aurait fait, peut-être à son arrivée à Corinthe. Le sens naturel du passage des Actes (18,18) qui relate cet incident, d'une manière d'ailleurs assez obscure, indique plutôt qu'il se rapporte à Aquilas[3]. Le fait qu'un familier de Paul a fait preuve d'un tel attachement aux usages juifs est, à lui seul, significatif.

De Cenchrées, Paul et ses compagnons gagnè-

1. Cette distinction est faite par Joh. Weiss (p. 333) et écartée par Lietzmann (p. 75).

2. On ne peut déterminer si Priscille et Aquilas avaient été impliqués dans la plainte déposée contre Paul ou s'ils quittèrent Corinthe pour des raisons personnelles.

3. Sur cette question, voir *Intr.*, *III*, p. 276 s.

rent Éphèse où Aquilas et Priscille se fixèrent[1] tandis que Paul continuait son voyage vers Césarée[2] et Antioche[3] d'où il repartit, au bout de quelque temps, sans doute, au printemps de 52, pour un nouveau voyage missionnaire.

La traversée de la Phrygie et de la Galatie qui en constitua la première partie, est racontée par les Actes (18,23) aussi brièvement que le premier passage de l'apôtre dans ces mêmes régions et, probablement, pour les mêmes raisons[4].

C'est, sans doute, au début de l'été de 53 que Paul vint à Éphèse[5]. Il y arriva, non par la

1. Les Actes placent ici un premier contact de Paul avec les Juifs d'Éphèse. Ce détail qui ne paraît pas historique semble destiné à attribuer à l'apôtre la fondation de l'Église d'Éphèse. *Intr., III*, p. 277 s.

2. Il ne semble pas que de Césarée, Paul soit monté à Jérusalem. Cf. *Intr., III*, p. 278.

3. Sur l'historicité du voyage en Syrie, rejetée par Weizsaecker (*Ap. Z.*, p. 210), Wellhausen (*Krit. An.*, p. 38) et Loisy (*Actes*, p. 708 s.), voir *Intr., III*, p. 278 s.

4. Nous reviendrons sur cette question à propos de l'épître aux Galates.

5. Cette date est déterminée de la manière suivante : Félix ayant été remplacé par Festus, probablement en 59 (voir p. 107 s.), l'arrestation de Paul à Jérusalem se placerait vers la Pentecôte de 57. Les trois mois passés auparavant à Corinthe (*Actes*, 26,3) seraient les trois premiers de cette année. La traversée de la Macédoine aurait rempli l'été et l'automne

vallée du Méandre et du Kaystros, mais par la montagne. Clemen (*I*, p. 353) conjecture que ce fut parce que la route de la vallée était rendue impraticable par les inondations du printemps. La relation du séjour de Paul à Éphèse (*Actes*, 18, *I* 24-20, 1) présente, à un très haut degré, un caractère anecdotique et un peu incohérent. L'auteur paraît avoir extrait certains épisodes d'une source plus abondante et avoir, en outre, recueilli diverses traditions dont quelques-unes, peut-être, ne se rapportaient pas originairement à Paul (*Intr.*, *III*, p. 279-288). Les seules indications vraiment utiles à retenir, sont, en dehors de ce qui est dit des projets de Paul à son départ[1], les notices sur les trois mois passés à la synagogue (19,8-9) et sur les deux années consacrées à l'enseignement dans l'école de Tyrannus (19,10). On doit encore signaler ce qui est dit d'Apollos (18,24-28), des rencontres de Paul avec les disciples du Baptiste (19,1-7) et avec les exorcistes et les magiciens (19,13-20). Tout cela montre qu'Éphèse était un foyer où

de 56. Paul aurait alors quitté Éphèse au début de l'été. Il y avait enseigné trois mois à la synagogue (19,8) puis deux ans dans l'école de Tyrannus (19,10) et avait encore séjourné en dehors d'Éphèse un certain temps en Asie avant de partir pour la Macédoine et la Grèce (19,22), ce qui donne à peu près les trois ans dont parlent *Actes*, 20,31.

1. Nous y reviendrons à propos de la crise corinthienne.

se rencontraient et où florissaient les tendances religieuses les plus diverses.

Le séjour de Paul à Éphèse a été marqué par de grandes difficultés mais en même temps de larges possibilités s'offraient à son action missionnaire. Paul écrit aux Corinthiens : « Je resterai à Éphèse jusqu'à la Pentecôte, car une porte m'y est ouverte, grande et puissante, et les adversaires sont nombreux » (*I*, 16,8-9, cf. *Actes*, 20,19). L'opposition n'a, nulle part, fait défaut à l'apôtre ; s'il la signale ici, c'est qu'elle a dû être particulièrement ardente et dangereuse. On doit rappeler aussi la tribulation par laquelle l'apôtre passa en Asie et au cours de laquelle il désespéra de la vie (*II Cor.*, 1,8 s.)[2].

A la fin de son séjour en Asie, où très peu après, Paul avait été en prison « beaucoup plus » que tous les autres prédicateurs de l'Évangile (*II Cor.*, 11,23)[2]. D'après les Actes, il

1. Le fait dont il est question dans *II Cor.*, 1,8 s., ne peut être identifié à la lutte contre les bêtes fauves de *I Cor.*, 15,32, puisque ce dernier texte fait allusion à quelque chose que connaissaient les Corinthiens, tandis que, dans *II*, 1,8 s., il leur parle d'un épisode qu'ils ignorent encore.

2. Un peu plus tard, Paul parle, dans *Rom.*, 16,7, d'Andronicus et de Junias qui ont été prisonniers avec lui. Il ne dit ni où, ni dans quelles conditions. Si *Rom.*, 16 était, comme on l'a parfois pensé, un billet adressé à l'Église d'Éphèse, il

n'aurait été, à ce moment-là, emprisonné que quelques heures à Philippes (16,23 s.)[1]. Si l'on tient compte de la durée du séjour de Paul à Éphèse et de l'importance des difficultés et des oppositions qu'il y a rencontrées, l'hypothèse d'après laquelle une de ces captivités de l'apôtre se placerait à Éphèse apparaît comme très vraisemblable[2].

Un texte, malheureusement obscur, de la première épître aux Corinthiens vient la confirmer. Au cours de la démonstration qu'il donne au *chapitre* 15 en faveur de la résurrection, Paul

pourrait y avoir là (comme le pense ALBERTZ, *St. u. K.*, 1910, p. 562) un indice précis bien que non décisif en faveur de l'hypothèse d'une captivité éphésienne. Mais nous verrons que l'hypothèse de destinataires éphésiens de *Rom.*, 16 ne s'impose pas.

1. Clément Romain (*I Cor.*, 5,6) dit que « Sept fois, Paul a porté des chaînes », ce qui prouve que, de son temps encore, on connaissait d'autres emprisonnements de l'apôtre que ceux qui sont racontés dans le livre des Actes.

2. On ne peut voir plus qu'une conjecture dans le passage du prologue marcionite à l'épître aux Colossiens dans lequel il est fait mention d'un emprisonnement de Paul à Éphèse (texte dans Dom DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, *Revue Bénédictine*, janvier 1907, p. 14). Il faut aussi indiquer, pour mémoire, sans s'attacher à ce fait plus d'importance qu'il n'en a qu'un fort situé sur le mont Péon, au sud d'Éphèse, est appelé « Prison de saint Paul » (J. T. WOOD, *Moderne Discoveries on the Sites of Ancient Ephesus*, London, 1890, p. 23). On trouvera un dessin des ruines qui en subsistent dans DIBELIUS, *Kl. Paul. Br.*, p. 95.

est amené à dire que, s'il n'y avait pas de résurrection, le baptême pour les morts ne signifierait rien (15,29) et que les hommes devraient se borner à manger et à boire (15,32 *b*). Entre ces deux arguments, il cite sa propre conduite en exemple : « Pourquoi, dit-il, nous exposons-nous à chaque heure au danger ? Chaque jour je meurs... si c'est dans des vues purement humaines[1] que j'ai combattu contre les bêtes fauves à Éphèse (ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ) à quoi bon ? »[2]

La plupart des interprètes estiment que Paul s'exprime ici par métaphore et qu'il pense aux difficultés qu'il a rencontrées à Éphèse[3], mais,

1. C'est-à-dire sans l'espoir de la résurrection, laquelle est considérée comme un don divin.

2. L'authenticité de ce passage n'est pas contestable malgré l'opinion de P.-W. Schmidt (*Die Apostelgeschichte bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack*, Basel, 1910, p. 52, n. 41) qui ne la considère pas comme parfaitement sûre à cause de sa relation avec le *verset* 29 qu'il tient pour interpolé, l'usage du baptême pour les morts ne datant pas du temps de Paul. Cette argumentation n'est nullement fondée car on ne comprendrait pas l'introduction dans une épître d'une allusion à un usage qui n'a jamais été reçu dans la grande Église. Bousset (*Schriften, II*[3], p. 158) s'est aussi demandé si le *verset* 31 ne serait pas à attribuer à un copiste qui aurait ainsi introduit dans l'épître une allusion à des légendes qui couraient sur l'apôtre, par exemple à des légendes comparables à celles auxquelles nous faisons allusion p. 366, n. 4.

3. Heinrici, p. 480 s. ; Schmiedel, p. 198 ; Bachmann, p. 461. — Krenkel (*Der Tierkampf in Ephesus, I Kor.*, 15,

comme le remarque justement Joh. Weiss (p. 365), le terme de θηριομαχεῖν peut difficilement être tenu pour une image. Le parallèle de l'épître d'Ignace aux Romains (5,1), souvent invoqué, ne porte pas, puisque toute la phrase d'Ignace montre qu'on a affaire à une image et qu'il n'y a rien de tel dans notre texte. Aussi divers auteurs[1] ont-ils entendu le mot dans son sens propre. Plusieurs pensent que Paul fut réellement condamné comme séditieux à être exposé aux bêtes[2] mais qu'il fut sauvé, soit par une grâce[3], soit par quelque circonstance qui nous échappe[4]. Mais si une condamnation avait

32, *Beitr.*, p. 126-152) croit que l'expression « lutter contre les bêtes fauves » appartient à une sorte de langage secret et fait allusion à la lutte contre les autorités romaines. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 439) pense que la lutte contre les bêtes est la lutte contre Satan.

1. Holsten, *Das Ev. d. Paul.*, *I*, 1, Berlin, 1880, p. 424 n.; Weizsaecker, *Ap. Z.*, p. 325 s.; Godet, *II*, p. 390.

2. Une telle condamnation pouvait, pour sédition, être prononcée même contre des citoyens. *Dig.*, 48, 19; 38, 2.

3. Albertz (*St. u. Kr.*, 1910, p. 558) explique ainsi que, malgré la condamnation, Paul ait conservé ses droits de citoyen.

4. P.-L. Couchoud, *Reconstitution et classement des lettres de saint Paul*, *R. H. R.*, t. LXXXVII (1923), p. 24. Couchoud pense que les fauves dédaignèrent Paul, soit qu'ils fussent fourbus, ou effrayés, soit que « Paul l'avorton, ne fût pas un friand morceau ». Les *Acta Pauli* ont peut-être contenu un récit de délivrance de Paul dans une thériomachie. Hippolyte (*in Dan.*, *III*, 29) et Nicéphore Calliste (*H. e.*, *II*, 25) y

réellement été prononcée contre Paul, il est difficile de comprendre qu'il ait pu continuer à jouir de son droit de citoyen romain[1]. Le silence de *II Cor.*, 11,23, sur cet événement paraît aussi bien étrange. Ainsi θηριομαχεῖν ne peut être pris dans un sens figuré et cependant il paraît difficile d'admettre que Paul, ait été à Éphèse, condamné à être exposé aux bêtes. Une seule voie reste ouverte, c'est celle qui a été indiqnée par Joh. Weiss (p. 365) qui entend la phrase comme hypothétique[2]. Paul dirait

font allusion (Cf. Vouaux, *A. P.*, p. 24 s.) mais ce récit, qui peut avoir été suggéré par *I Cor.*, 15,32, est beaucoup trop exactement moulé sur celui de la délivrance de Thékla pour qu'on puisse lui reconnaître quelque valeur. Couchoud cite des exemples où les bêtes dédaignèrent ou épargnèrent les victimes qui leur étaient offertes (cf. Ignace, *Rom.*, 5,2 s. et le gaulois Maricius dont parle Tacite, *Hist.*, 88, 61). On peut ajouter les martyrs égyptiens cités par Eusèbe, *H. e.*, *VIII*, 7 ; mais il semble bien que, quand le cas se produisait, le condamné qui avait échappé aux bêtes était exécuté par le bourreau (Krenkel, p. 136). Cela est dit, en tout cas, expressément et de Maricius et des martyrs égyptiens.

1. Il aurait dû en être privé, *Dig.*, 28, 1, 8, 4. Couchoud (*R. H. R.*, *t. LXXXVII* (1923), p. 24) pense qu'il le fut, en effet, mais que l'ignorance des magistrats de Césarée lui permit de recourir à l'appel à César que régulièrement il n'aurait plus eu le droit de faire.

2. Ce que Lietzmann (p. 84) reconnaît comme grammaticalement correct, bien que lui-même hésite à adopter l'interprétation de Weiss, à cause de la difficulté qu'il éprouve à s'expliquer qu'un péril hypothétique ait pu être, dans *I Cor.*,

qu'il a failli être jeté aux fauves. Weiss pense à l'émeute de Démétrius au cours de laquelle la foule aurait demandé le supplice de l'apôtre. Mais l'épisode est suspect, rien d'ailleurs n'y indique que Paul ait été personnellement en danger au cours de l'émeute (*Intr.*, *III*, p. 286 s.). Il est plus naturel de penser que l'apôtre a été, à Éphèse, sous le coup d'une accusation qui aurait pu entraîner une condamnation *ad bestias*. A un certain moment, cette condamnation lui aurait paru si probable qu'il se serait déjà regardé comme engagé dans l'arène. Les Corinthiens savaient certainement quelle était la situation à laquelle il faisait allusion. Si cette interprétation de *I Cor.*, 15,32 est correcte, l'apôtre a dû subir un emprisonnement avant le jugement qui se termina en sa faveur.

L'époque du séjour à Éphèse paraît avoir eu, dans la vie de Paul une très grande importance. C'est à ce moment qu'il composa, croyons-nous, l'épître aux Philippiens et c'est à la fin de cette période et immédiatement après que se place la double crise qui provoqua sa correspondance avec les Corinthiens et avec les Galates.

15,32, coordonné aux périls réels mentionnés dans le contexte. Mais si Paul n'a pas été réellement condamné, il peut avoir été sur le point de l'être et ainsi s'être trouvé, à un moment donné, dans un péril tel qu'il avait fait le sacrifice de sa vie.

CHAPITRE IX

L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS[1]

I. — La situation de Paul d'après l'épître

Au moment où Paul écrivait aux Philippiens, il était prisonnier (1,7.13.14.17). Quelques

1. Principaux commentaires : B. Weiss, Berlin, 1859 ; Lightfoot[8], London, 1885 ; Lipsius (*H. C.*, *II*, 2), 1891, [2]1892 ; Klöpper, Gotha, 1893 ; Haupt (Meyer, [7]1902) ; Vincent (*Int. Cr. Comm.*), 1897 ; Ewald (Zahn), 1908 ; Lueken (*Schr.*, *II*, 383-402) ; Dibelius (Lietzmann, *Handb.*), 1911.

Études diverses. P.-W. Schmidt, *Neutestamentliche Hyperkritik an den jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefs auf ihre Methode hin untersucht nebst eine Erklärung des Briefes*, Berlin, 1880 ; Voelter, *Zwei Briefe an die Philipper*, *T. T.*, 1892, p. 10-44, 117-146 ; H. Lisco, *Vincula Sanctorum, Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus*, Berlin, 1900 ; Van Manen, art. *Philippians*, *E. B.*, *III*, 3703-3710 ; B.-W. Robinson, *An Ephesian Imprisonnement of Paul*, *Journ. of Bibl. Lit.*, 1910, p. 181-189 ; Albertz, *Ueber die Abfassung des Philipperbriefs des Paulus zu Ephesus*, *St. u. Kr.*, 1910, p. 551-594 ; Maurice Goguel, *La date et le lieu de composition de l'épître aux Philippiens*, *R. H. R.*, *t. LXVI* (1912), p. 330-342 ; K. Lake, *The critical Problems of the Epistel to the Philippians*, *Expositor*, 1914, p. 481-493 ; G. Ball, *The epistle to the Philippians,a reply*, *Expositor*, 1914, p. 143-154 ; B.-W. Bacon, *Again the Ephesian impri-*

auteurs pensent à sa captivité de Césarée[1], la plupart à la captivité romaine[2]. Depuis une quinzaine d'années on a aussi envisagé l'hypothèse d'une captivité éphésienne[3].

Les partisans de l'hypothèse romaine invoquent en sa faveur les passages de l'épître dans lesquels sont nommés le prétoire (1,13)

sonnement of Paul, Expositor, 1915, p. 235-242 ; M. Jones *The epistle of Captivity where were they written ? Expositor*, 1915, p. 289-314 ; Winstanley, *Pauline Letters from an Ephesian Prison, Expositor* 1915, p. 481-496 ; V. Weber, *Probleme des Philipperbriefs, Theol. Revue*, 1915, p. 437-443 ; P. Feine, *Die Abfassung des Philipperbriefs in Ephesus*, Gütersloh, 1916 ; H. Coppieters, *Saint Paul fut-il captif à Éphèse pendant son troisième voyage apostolique ? R. B.*, 1919, p. 404-418 ; C.-R. Bowen, *Are Paul's Prison Letters from Ephesus, Am. journ. of theol.*, 1920. Sur l'histoire du problème, Feine, p. 7 s.

1. Reuss, *Ép. paul., II*, p. 275 s. ; Sabatier, art. *Philippiens, Enc.* Lichtenberger, *X*, p. 569 s. ; Spitta, *Z. Gesch., I*, p. 33 s. ; etc.

2. Renan, *L'Antéchrist*, Paris, 1873, p. 5 s. ; Hilgenfeld, *Einl.*, p. 333 ; Holtzmann, *Einl.*, p. 267 ; Pfleiderer, *Urchr., I*, p. 176 ; Lipsius, p. 210 s. ; Haupt, p. 90 ; Zahn, *Einl., I*, p. 382 ; Ewald, p. 2-10 ; Wendland, *Urchr. Literf.*, p. 364.

3. Deissmann, *L. v. O.*[2], p. 172 ; Albertz, Maurice Goguel, Lake, Feine (voir p. 369, n. 1). L'idée de la composition de l'épître aux Philippiens avant les épîtres aux Corinthiens semble avoir été présentée, pour la première fois, par Oeder, *Observatio exegetico-critica de tempore et loco scriptarum epistolarum Pauli apostoli ad Philippenses et Corinthios, Ausserlesene theologische Bibliothek*, 58, Leipzig, 1731, p. 985-999.

et les gens de la maison de César (4,22)[1]. Il convient, avant tout, d'examiner quelle est la portée de ces deux textes.

« Il a été connu, écrit Paul, ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, que j'étais prisonnier à cause du Christ » (1,13). Deux interprétations du terme de prétoire sont, *a priori*, possibles. On peut l'entendre comme se rapportant à un bâtiment ou à ceux qui l'habitent et y exercent leur fonction. La première interprétation[2] doit être écartée à cause de la juxtaposition au terme de prétoire des mots « et à tous les autres »[3]. Pris dans le sens de la désignation collective d'un groupe de personnes, prétoire pourrait ou bien être rapporté d'une manière générale à ceux qui habitent le palais

1. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 294, n. 1) considère encore ces textes comme décisifs.

2. Elle est admise par Lipsius (p. 219) qui pense à la caserne prétorienne près de la porte Viminalis à Rome. Prétoire comme nom de lieu peut désigner un palais de gouverneur. Il suffit de citer des textes comme *Mc.*, 15,16. *Jn.*, 18, 28.33 ; 19,9. *Actes*, 23,35 pour justifier l'emploi de ce mot dans ce sens. Spitta (*Z. Gesch.*, *I*, p. 33) et O. Holtzmann (*Th. Ltzg.*, 1890, c. 177) qui prennent prétoire pour un nom de lieu, pensent au prétoire d'Hérode où Paul fut emprisonné à Césarée (*Actes*, 23,35). Notons pour mémoire qu'à Éphèse, où siégeait un proconsul, il devait y avoir un prétoire.

3. Zahn, *Einl.*, *I*, p. 390 ; Ewald, p. 7,17 s. ; Haupt, p. 91; Albertz, p. 576.

d'un gouverneur, plus spécialement d'après Mommsen (*Sitzber. Berl. Akad.*, 1895, p. 498, n. 1), aux autorités judiciaires et à leurs auxiliaires, ou bien être entendu de soldats prétoriens. Avec la première interprétation, il est évident qu'il n'y a dans notre texte rien de décisif en faveur soit de Rome, soit d'une province. Il en est de même avec la seconde interprétation car il y avait des détachements de prétoriens dans les provinces et nous savons en particulier, par une inscription funéraire publiée par Wood (*Discoveries at Ephesus*, London, 1877, *App.*, 7, n° 2, p. 4), que la septième cohorte prétorienne ou un détachement de cette cohorte était stationné à Éphèse. Il n'est donc pas exact qu'il y ait, comme le dit Haupt (p. 90), dans la mention du prétoire un argument décisif en faveur de Rome. On peut même aller plus loin et dire qu'à moins d'attribuer à Paul une exagération littéraire vraiment excessive, on ne peut considérer comme vraisemblable que son affaire ait pu être connue des quelque 9.000 soldats prétoriens qui tenaient garnison à Rome (Albertz, p. 576; Feine, p. 73).

Le passage relatif aux gens de la maison de César n'est pas plus décisif. « Tous les saints vous saluent, écrit Paul, surtout ceux de la maison de César » (4, 22). Il ne paraît pas possible

d'entendre la maison de César dans le sens de la famille impériale. Il serait surprenant que, si des membres de la famille de l'empereur, s'étaient convertis à l'Évangile dès le temps de Paul, ce fait n'ait laissé aucune trace[1]. Il faut entendre maison de César dans le sens de serviteurs, esclaves et affranchis de l'empereur[2]. Les propriétés et les intérêts que la maison impériale avait en dehors de Rome[3] justifient amplement la présence d'esclaves et d'affranchis impériaux dans les provinces. Mais nous n'en sommes pas réduit ici à des conjectures, si vraisemblables qu'elles puissent être. Tacite (*Ann., XIII*, 1, cf. 33) parle d'un chevalier P. Celer, et d'un affranchi impérial, Hilius, *rei familiaris principis* (il s'agit de Néron) *in Asia impositi*. Diverses inscriptions attestent

1. La mention que fait Tacite (*Ann., XIII*, 32) d'une accusation de *superstitio externa* portée contre Pomponia Graecina rend bien peu vraisemblable l'indifférence qui aurait accueilli la conversion de grands personnages au christianisme.

2. Feine (p. 89 s.) a réuni une série de textes qui prouvent que *domus Caesaris* pouvait être pris dans ce sens par ex. *C. I. L.*, VI, 8398 ss.; Tacite, *Ann., IV*, 6, XII, 1; *Hist.* II, 9, etc.

3. Ramsay, *The historical Geography of Asia Minor*, London, 1890, p. 173 s.; Hirschfeld, *Der Grundbesitz der römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten, Kleine Schriften*, Berlin, 1913, p. 516 s.

la présence d'esclaves et d'affranchis impériaux dans les provinces[1] et notamment à Éphèse[2]. La mention des esclaves impériaux ne constitue donc pas, plus que celle du prétoire, une preuve de l'origine romaine de l'épître aux Philippiens[3].

La manière dont Paul s'exprime sur l'impression produite sur le prétoire et en dehors indique qu'un changement a dû, depuis peu, se produire dans sa situation. Les Philippiens le connaissent puisque l'apôtre ne juge pas nécessaire de leur en parler, mais ils ignorent encore quelles en ont été les conséquences, aussi bien pour l'apôtre que pour la cause qu'il sert. Beaucoup d'exégètes[4] pensent que ce changement doit être le transfert de Paul de la

1. A Pettau en Styrie, *C. I. L.*, *III*, 4038 ; à Narbonne, *C. I. L.*, *XII*, 4449.

2. *C. I. L.*, *III*, 6081, 6082. C. T. Newton, *The Collection of ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, *III*, 2 by. L. E. Hicks Oxford, 1890, n° DCLIV, p. 256 ; Wood, *Discovery at Ephesus*, app. 7, n° 17, p. 14, n° 20, p. 18.

3. Lisco (*Vincula Sanctorum*, p. 41, cité par Albertz, p. 578 n. 1) va plus loin et reconnaît dans cette salutation particulière un indice favorable à l'origine éphésienne. Il pense qu'il y avait des relations particulières entre les Philippiens et les esclaves impériaux ; elles résulteraient, selon lui, de ce que ces esclaves, appelés à circuler entre Éphèse et Rome, avaient eu l'occasion de passer par Philippes et peut-être d'assurer la correspondance entre Paul et les Philippiens.

4. Par exemple Lipsius (p. 17 s.) et Ewald (p. 219).

maison qu'il occupait d'après *Actes*, 28,30, dans une prison. Cette interprétation serait plausible si l'origine romaine de l'épître était établie, mais elle ne saurait être considérée comme une preuve de cette origine. Bien des changements autres que ce transfert peuvent s'être produits dans la situation de l'apôtre. Quoi qu'il en soit, il semble qu'au moment où Paul écrit, son procès est entré, ou bien est sur le point d'entrer, dans une phase active et qu'une solution ne doit pas tarder à intervenir. L'accusation qui pèse sur l'apôtre doit être grave, si l'on en juge par la manière dont il parle de ses conséquences possibles. Il est prêt à glorifier le Christ, soit par sa vie, soit par sa mort (1,20). La manière dont Paul envisage presque simultanément l'hypothèse d'une condamnation capitale et celle d'une libération révèle une situation pleine d'incertitude (1,21 ; 2,17). Tout bien pesé, il semble cependant que ce soient les perspectives favorables qui l'emportent (1,25 ; 2,24), mais peut-être l'apôtre les souligne-t-il en partie par égard pour ses lecteurs pour ne pas les affliger. Il n'est pas impossible qu'il envisage aussi une troisième issue possible de son procès, celle d'un emprisonnement plus ou moins prolongé qui pourrait le tenir, longtemps encore, éloigné de Philippes. C'est peut-être pour cela

qu'il attend, pour envoyer Timothée, de voir comment les choses tourneront (2,23).

Au moment où Paul écrit, il est dans une ville où il y a une Église importante. La prédication de l'Évangile, un moment entravée, sans doute par l'emprisonnement de l'apôtre[1], a repris depuis qu'il a été reconnu que Paul n'est pas emprisonné pour quelque délit de droit commun mais uniquement à cause de son œuvre apostolique. Paul se réjouit de cette reprise de l'évangélisation bien qu'il doive reconnaître qu'elle n'est pas toujours inspirée par des motifs désintéressés. Parmi les missionnaires qui sont à l'œuvre, il en est qui sont animés d'un esprit d'hostilité et de jalousie contre Paul (1,15-18 ; 2,20). Nous avons donc affaire à une Église divisée. Holtzmann (*Einl.*, p. 267) croit que cette prédication rivale est celle de judéo-chrétiens de Rome. Mais rien n'indique qu'il n'y ait pas eu aussi des judaïsants à Éphèse, leur activité en Galatie et en Grèce rendrait leur absence d'Asie bien surprenante[2]

1. Ce détail ne paraît pas favorable à la composition à Césarée ou à Rome puisque Paul est arrivé prisonnier dans ces deux villes. Il serait plus facile à comprendre dans l'hypothèse éphésienne. L'emprisonnement de l'apôtre aurait tout naturellement marqué un temps d'arrêt dans le développement de l'Église.

2. Nous reviendrons sur les dispositions de Paul à propos de ses relations avec les Philippiens.

et surtout il n'est nullement prouvé qu'il s'agisse d'une diversité de doctrine et non seulement d'une jalousie de personnes.

II. — L'Église de Philippes d'après l'épître.

L'organisation de l'Église de Philippes présente, au premier abord, une particularité à cause de la mention dans la salutation initiale « des épiscopes et des diacres » (1,1). Cette mention dans laquelle l'école de Tübingue voyait une preuve de l'inauthenticité de l'épître est regardée par certains critiques[1] comme une glose catholicisante du second siècle, mais semble bien pouvoir s'expliquer par l'activité que ces fonctionnaires de l'ordre administratif doivent avoir déployée pour réunir la somme destinée à l'apôtre et pour la lui faire parvenir[2].

Peu de personnages de l'Église nous sont connus. L'affection de Paul se répand sur tous sans distinction, il ne nomme qu'Épaphrodite (2,25 s.), Clément, Evhodie, Syntyche, (4,2)[3] et

1. Schmiedel, *E. B. III*, c. 3147 ; Voelter, *P. u. s. Br.*, p. 303 ; Moffat, *Intr.*, p. 171.

2. Lipsius, p. 216 ; Jean Réville, *Les origines de l'épiscopat*, p. 161 s. ; Jülicher, *Einl.*, p. 108 ; Haupt, p. 3 ; Ewald, p. 33 s. ; Dibelius, p. 46.

3. Avec la plupart des exégètes récents nous voyons dans Evhodie et dans Syntyche des personnages réels et non, avec

Synzyche (cf. p. 153 s.). Ceux qui ne sont pas nommément désignés sont compris parmi ces « compagnons d'œuvre dont les noms sont écrits dans le livre de vie » (4,3).

La communauté philippienne doit traverser, au moment où écrit Paul, une période difficile ; il lui faut lutter pour la foi en l'Évangile afin de n'être pas ébranlée par les adversaires. Les Philippiens ont à soutenir le même combat que l'apôtre et doivent comprendre qu'avoir reçu la grâce du Christ n'implique pas seulement la foi en lui mais aussi les souffrances pour lui (1,27-30). Rien n'autorise, cependant, à penser à des persécutions sanglantes ; il ne doit s'agir que de tracasseries et de menaces qui, sans doute, ne sont pas étrangères à l'état d'extrême pauvreté dans lequel se trouvaient les Églises de Macédoine, au moment de l'organisation de la collecte en faveur des Églises de Judée (*II Cor.*, 8,1 s.),

Cette situation doit avoir exercé sur l'Église de Philippes une action déprimante, c'est ce qui explique l'insistance avec laquelle l'apôtre

l'école de Tübingue (Baur, *P.*, *II*, p. 72,86 ; Schwegler, *Nachap. Zeit.*, *II*, p. 135, etc.), des personnifications du pagano et du judéo-christianisme. L'auteur n'aurait pas donné une exhortation, essentielle à ses yeux, sous une forme si enveloppée qu'elle aurait couru le risque de ne pas être comprise.

revient sur l'exhortation à la joie (2,18. 28.29 ; 3,1 ; 4,4) qui est comme un leit-motiv qui traverse toute l'épître et qu'il appuie en se proposant lui-même en exemple et en laissant déborder la joie qui remplit son cœur (1,4,18 ; 2,2.17 ; 4,10), à un moment où cependant il se trouve dans une situation terrible et peut, d'un moment à l'autre, être appelé à verser son sang.

La seconde exhortation capitale de l'épître est une exhortation à l'unité et à l'humilité qui doit faire disparaître la recherche de l'intérêt personnel et, par là, faciliter, les relations des fidèles entre eux. Ce point est si essentiel pour l'apôtre qu'il en fait dépendre sa joie personnelle et l'appuie sur l'argument qui a le plus de poids à ses yeux, la nécessité de réaliser dans les rapports entre les frères, les sentiments qu'impose la communion avec le Christ (2,1 s.).

Paul est aussi préoccupé d'un danger qui paraît menacer l'Église du dehors. C'est à cela que répond le développement du *chapitre* 3 qui commence par un avertissement conçu dans les termes les plus énergiques : « Prenez garde aux chiens, prenez garde à la fausse circoncision... », puis, dans le même chapitre, après avoir engagé les Philippiens à le prendre pour modèle, Paul dit : « il y en a beaucoup, comme je vous l'ai déjà dit souvent et comme je le répète main-

tenant en pleurant, qui se conduisent comme des ennemis de la croix du Christ. Ils vont à l'anéantissement, ils ont leur ventre pour dieu et mettent leur gloire dans leur honte. Ils n'ont que des pensées terrestres » (3,18-19).

Qui sont ces gens contre qui Paul prend une attitude si sévère? Et d'abord, les deux passages se rapportent-ils aux mêmes personnages? La disposition générale du développement nous paraît exiger une réponse affirmative à cette seconde question. A la conduite des chiens et des mauvais ouvriers, Paul oppose ce que doit être l'attitude des chrétiens qu'il caractérise par son propre exemple. « Soyez, conclut-il, mes imitateurs et ayez de la considération pour ceux que vous voyez se conduire conformément au modèle que nous vous donnons » (3,17), puis vient la phrase sur les adversaires introduite par un γάρ, « car il y en a beaucoup qui se conduisent... ». Paul revient, par là, à son point de départ. Tout le développement est ainsi dominé par l'opposition entre la conduite de Paul et celle de ses adversaires. Ceux que Paul vise avant de donner son propre exemple sont identiques à ceux qu'il vise après. La conduite des personnages contre lesquels il met ses lecteurs en garde est exactement l'opposé de ce que doit être la conduite chrétienne normale.

Ces gens doivent-ils être cherchés dans l'Église ou en dehors d'elle? On est à peu près d'accord pour reconnaître que ceux que Paul a en vue au commencement du chapitre ne peuvent être que des gens du dehors. Paul ne dit rien pour combattre leur manière de voir, il ne fait rien pour les amener à y renoncer et pour les rallier. Il sont en dehors du cercle des lecteurs de l'épître et, comme rien n'indique ou n'autorise à penser que Paul ne s'adresse qu'à une partie de l'Église de Philippes, ils sont en dehors de l'Église.

Quelques exégètes pensent qu'au *verset* 18, l'expression « je le dis en pleurant » oblige à penser qu'il s'agit de certains membres de l'Église, mais, s'il en était ainsi, n'y aurait-il pas des exhortations et des avertissements? L'appel à l'unité qu'il y a dans l'épître est seulement d'ordre moral. S'il s'agissait d'hérétiques, l'unité compromise ne pourrait être rétablie que par l'abandon de leurs idées et non par des sacrifices réciproques et du support mutuel, et cela d'autant plus qu'il s'agit d'un groupe important dont Paul a eu, à plusieurs reprises, l'occasion de parler.

S'il est incontestable que la présence de groupes hérétiques dans les Églises fondées par lui devait être pour l'apôtre une telle douleur

qu'il n'en pouvait parler qu'avec larmes, le fait n'était cependant pas seul à pouvoir lui causer un tel chagrin. Que l'on se rappelle, par exemple, « la grande douleur » et le « tourment constant » que, d'après *Rom.*, 9,2, était pour lui la rebellion d'Israël. L'expression de *Rom.*, 9,2, n'est pas moins forte que celle de *Phil.*, 3,18. Nous croyons que c'est précisément des Juifs qu'il s'agit aussi dans l'épître aux Philippiens. La première indication en ce sens est fournie par l'expression « fausse circoncision »[1] et par l'affirmation que Paul oppose à ses adversaires : « c'est nous qui sommes la vraie circoncision » (3,3). Le fait qu'un peu plus loin, l'apôtre affirme qu'il pourrait, lui aussi, et plus que d'autres, se confier en la chair est une preuve de plus que ceux qu'il combat devaient se prévaloir de la correction de leur judaïsme. C'est encore l'opposition entre eux et lui qu'il caractérise quand il oppose la justice légale et la justice de Dieu par la foi en Christ (3,9 s.). Ceci ne peut viser que des judaïsants, mais s'agit-il de Juifs ou de judéo-chrétiens? Dans ce que dit l'apôtre il n'y a rien de ce qui caractérise le christianisme. La comparaison avec l'épître aux Galates est instructive à ce point de vue. Là

1. Ou plutôt « mutilation », par un jeu de mots qui se trouve aussi dans *Gal.*, 5,12.

Paul combat contre des judéo-chrétiens et, dans sa polémique, il s'efforce de montrer que l'économie légaliste et l'économie évangélique sont opposées l'une à l'autre et ne peuvent être associées, que l'adhésion à l'une entraîne la rupture avec l'autre. Il n'y a rien de tel dans l'épître aux Philippiens, ce n'est donc pas de judéo-chrétiens qu'il y est question.

Des deux autres qualificatifs donnés aux adversaires dans 3,2 le terme de « chiens » vise la cruauté. Celui de « mauvais ouvriers » a été souvent interprété d'après une expression semblable (ἐργάται δόλιοι) de *II Cor.*, 11,13 et appliqué à des judéo-chrétiens. Mais rien, dans le passage de l'épître aux Philippiens, ne contient la nuance si caractéristique de celui de l'épître aux Corinthiens, l'idée de ruse et de mauvaise foi dont font preuve des gens qui se glissent dans les communautés fondées par Paul pour les ruiner. Ici il faut se borner à l'idée d'hommes attachés à une œuvre que l'apôtre juge mauvaise.

D'après 3,18-19, les personnages visés sont nombreux, ce qui convient mieux pour un groupe indépendant que pour une minorité dans l'Église. La douleur qu'éprouve l'apôtre en en parlant peut viser aussi bien l'échec de sa prédication que la défaillance de gens qui auraient d'abord accueilli la prédication de l'Évangile

paulinien. Le terme d' « ennemis de la croix du Christ » ne peut, tant les idées d'Évangile et de croix sont étroitement solidaires pour l'apôtre, s'appliquer à des judéo-chrétiens ; il ne peut viser que des Juifs ou des païens, en tout cas des gens qui ne se contentent pas d'être étrangers au christianisme, mais qui s'efforcent de le ruiner.

Les caractéristiques du *verset* 19 feraient, au premier abord, penser à des païens à tendances grossièrement matérialistes. « Le terme vers lequel ils tendent est le néant, leur dieu c'est leur ventre, ils mettent leur gloire dans leur honte, ils n'ont que des pensées terrestres ». Mais le *verset* 2 qui paraît se rapporter aux mêmes personnages ne permet pas de penser à d'autres qu'à des Juifs[1]. Comment résoudre cette contradiction apparente? Chacun des divers termes du *verset* 19 peut se rapporter aussi bien à des Juifs qu'à des païens. « Leur fin c'est la perdition », c'est le cas de tous les hommes étrangers à l'Évangile. « Leur dieu c'est leur ventre » fait penser d'abord à des gens qui rechercheraient avant tout les plaisirs de la table. Mais

1. C'est pourquoi plusieurs interprètes pensent qu'au *verset* 19, Paul ne vise pas les mêmes adversaires qu'aux *versets* 2 s. Telle est l'opinion de HAUPT (p. 162 s.), de LUECKEN (*Schr.*, *II*[3], p. 398) et de DIBELIUS (p. 58-61).

il pourrait aussi être question de Juifs pour qui, à cause des prescriptions alimentaires, la question de nourriture est l'objet d'une attention religieuse. « Ils se glorifient de leur honte. » Cette phrase pourrait faire penser à des pratiques immorales, mais si on prend « honte » pour un euphémisme, il pourrait fort bien être question de la circoncision. Enfin, la dernière phrase, « ils n'ont que des pensées terrestres », ne vise rien d'autre que l'opposition avec les chrétiens qui, eux, sont citoyens des cieux.

D'après cette interprétation, qui a été défendue notamment par Holsten et Lipsius[1], les chrétiens de Philippes ont pour adversaires des Juifs auxquels les termes de « chiens » et de « mauvais ouvriers » autorisent à attribuer un rôle dans les persécutions. Cette explication toutefois ne suffit pas, car si les Juifs n'avaient été redoutables pour les chrétiens que par

1. Holsten, *Der Brief an die Philipper*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1876, p. 118 s. ; Lipsius, p. 234. Cette opinion est partagée par Jülicher, *Einl.*, p. 106 ; Dibelius, p. 58 ; Lütgert, *Die Vollkommene im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich*, Gütersloh, 1909. Beaucoup d'exégètes, au contraire, reconnaissent dans les adversaires de Paul des judaïsants. Telle est l'opinion de Sabatier, art. *Philippiens*, *Enc.* de Lichtenberger, *X*, p. 571 ; Haupt, p. 125 s. ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 374 s. ; Ewald, p. 151 ; Clemen, *II*, p. 302 ; Albertz, p. 583 s. ; Feine, p. 13 s. Moffatt, *Intr.*, p. 166, ne se prononce pas entre les deux interprétations.

leurs intrigues auprès des autorités païennes, Paul n'aurait pas eu besoin de mettre les chrétiens en garde contre eux ni surtout de motiver aussi fortement son avertissement. L'activité des Juifs devait viser à ruiner le christianisme, mais non du dehors seulement. Ils s'efforçaient sans doute de faire du prosélytisme aux dépens de la communauté ; peut-être voyaient-ils en Paul un Juif infidèle et s'efforçaient-ils de rattacher à la synagogue ceux qu'il avait amenés à rompre avec le paganisme.

On comprendrait, dans cette hypothèse, deux faits qui resteraient bien étranges si Paul visait des judéo-chrétiens, c'est d'abord qu'il ne présente pas ses adversaires comme des gens qui sont venus du dehors, c'est, en second lieu, qu'il n'est pas amené à présenter une défense de son apostolat et de sa personne comme il le fait notamment dans l'épître aux Galates.

L'interprétation qui précède place sous un jour autre que celui sous lequel on l'envisage d'ordinaire, l'indifférence dont Paul paraît faire preuve dans le passage du *chapitre* 1 où il parle de la prédication de l'Évangile inspirée par un esprit de rivalité et de jalousie. La plupart des interprètes pensent qu'à la fin de la vie de l'apôtre, au seuil de la mort, un grand apaisement se fait en lui et qu'il juge avec séré-

nité des faits qui, quelques années plus tôt, l'auraient rempli d'indignation. Mais il est bien difficile de comprendre ce détachement de l'apôtre à l'égard de ce qui est, pour lui, l'essence de l'Évangile et les vigoureuses invectives du *chapitre* 3 ne sont pas favorables à l'idée d'un apôtre vieilli et apaisé. Tout se comprend bien plus aisément si ce dont il est question au *chapitre* 1, ce n'est pas une prédication rivale de celle de l'apôtre et qui vise à ruiner son œuvre mais une prédication qui ne diffère (ou dont il pense qu'elle ne diffère) de la sienne que par les mobiles qui l'inspirent. Paul rend à ses rivaux ce témoignage qu'ils prêchent le Christ, il n'aurait pu en dire autant des contre-missionnaires galates dont l'enseignement rendait, à ses yeux, la mort du Christ inutile (*Gal.*, 2,21).

Cette situation ne peut se comprendre qu'à l'époque de la captivité éphésienne, à un moment où les luttes de Galatie et de Grèce n'ont pas encore révélé à l'apôtre que ces prédicateurs de l'Évangile qui prennent à son égard l'attitude de concurrents et de rivaux ne visent à rien de moins qu'à ruiner son œuvre et à discréditer son apostolat.

III. — Les relations de Paul avec les Philippiens.

Les relations de Paul avec les chrétiens de Philippes ont un caractère de cordiale affection qu'aucun incident et aucun malentendu n'a troublée.

L'apôtre rappelle comment cette affection s'est manifestée dans le passé. Par deux fois, les Philippiens lui ont envoyé un secours alors qu'il était à Thessalonique (4,10-20), et, comme l'Église de Philippes est la seule qui soit entrée en comptes avec lui (4,15), c'est aussi de Philippes que venaient les frères qui ont apporté à Corinthe de quoi subvenir aux besoins de l'apôtre (*II Cor.*, 11,9).

Dans les temps qui précèdent immédiatement la composition de l'épître les relations entre Paul et les Philippiens ont été fréquentes. Les Philippiens ont appris que Paul était prisonnier et qu'un changement était survenu dans sa situation (1,12) ; ils ont envoyé auprès de lui Épaphrodite porteur d'un secours en argent et chargé de se mettre à son service. Épaphrodite est tombé malade, les Philippiens l'ont appris et, à son tour, Épaphrodite a su qu'ils étaient inquiets à son sujet (2,25 s.). Tout cela

a dû se passer en peu de temps puisque Paul n'a pas encore remercié les Philippiens de leur envoi.

Les relations prévues pour la période qui doit suivre la composition de l'épître ne sont pas moins nombreuses. Épaphrodite va retourner à Philippes (2,25), peu après, il sera suivi de Timothée, celui-ci reviendra auprès de l'apôtre puisque Paul l'enverra pour avoir des nouvelles des Philippiens (2,19 s.). A son tour Paul espère, puisqu'il envisage une libération prochaine, venir à Philippes (2,24).

Ceci doit être rapproché d'une situation que nous fait connaître la première épître aux Corinthiens. Paul écrit à un moment où Timothée l'a quitté depuis peu pour aller à Corinthe (*I*, 4,17) mais il ne doit pas s'y rendre directement puisque l'apôtre prévoit que la lettre, écrite après le départ de son envoyé, arrivera à Corinthe avant lui (*I*, 16,10). La mission que Timothée doit accomplir avant de venir à Corinthe doit avoir eu la Macédoine pour objet. Quand à Paul, il attendra le retour de Timothée pour venir en Grèce. En partant d'Éphèse il ira en Macédoine et de là à Corinthe (*I*, 4,17 ; 16,5-8.11). Cette situation est identique à celle que nous fait connaître l'épître aux Philippiens.

Avant de venir pour la dernière fois à Corinthe, Paul passa en Macédoine où les Églises — peut-être à la suite de persécutions — traversaient une période d'extrême misère, malgré laquelle elles tinrent à prendre une part active à la collecte pour les chrétiens de Palestine (*II Cor.*, 8-9). L'Église de Philippes a dû être au premier rang de ces Églises macédoniennes qui témoignèrent alors de tant de générosité et de dévouement.

L'épître aux Philippiens doit avoir été écrite avant la collecte. On ne comprendrait pas, sans cela, que Paul, parlant de la générosité des Philippiens, ait pu passer sous silence celle dont ils avaient fait preuve à ce moment-là.

Lors de son second et de son troisième et dernier passage en Macédoine, avant et après les trois mois d'hiver passés à Corinthe, Paul a dû mettre les Philippiens au courant des projets qu'il formait alors : se rendre à Rome pour de là entreprendre l'évangélisation de l'Espagne. Dans l'épître aux Philippiens il n'est question ni de l'évangélisation de l'Espagne, ni de la seconde, ni de la troisième visite à Philippes. Paul manifeste l'intention de revenir en Macédoine. Il a si peu le sentiment que son œuvre dans le bassin oriental de la Méditerranée soit terminée qu'il déclare qu'il est utile

pour les fidèles de Philippes qu'il soit délivré et puisse revenir auprès d'eux. Il n'y a pourtant aucune allusion à des incidents qui auraient amené l'apôtre à modifier ses plans en lui révélant que les Églises orientales avaient encore besoin de ses instructions.

L'examen des relations entre Paul et les Philippiens montre donc :

1° Que l'apôtre est emprisonné à un endroit d'où les relations sont particulièrement faciles avec la Macédoine. Éphèse convient à ce point de vue beaucoup mieux que Césarée ou que Rome ;

2° Que l'épître a été composée avant la seconde visite de l'apôtre à Philippes.

IV. — Analyse de l'épître.

L'épître a été écrite par Paul pour donner un témoignage d'affection et de reconnaissance à une Église qui lui était particulièrement attachée et qui venait encore de lui prouver son dévouement. C'est une effusion du cœur à laquelle la situation dans laquelle se trouvait l'apôtre donne toute sa valeur. C'est un testament spirituel. Pour lui reconnaître ce caractère, il n'est nullement nécessaire de penser qu'elle a été composée dans les derniers mois

de la vie de Paul, il suffit d'admettre, ce qui est l'évidence même, qu'elle a été écrite à un moment où il envisageait une mort violente comme une perspective très immédiate.

La nature même de la lettre explique qu'on n'y trouve pas un plan rigoureusement logique. L'intimité de la correspondance a pour conséquence une certaine apparence de désordre, des digressions et des répétitions. Les éléments dogmatiques et parénétiques ne sont pas séparés. La grande digression christologique du *chapitre* 2 sert de motif à une exhortation morale.

Dans la salutation initiale (1,1-2) Paul qui nomme Timothée comme co-auteur[1] ne prend pas le titre d'apôtre. Les destinataires sont les saints qui sont à Philippes avec les épiscopes et les diacres (cf. p. 377)[2].

1. La mention d'un co-auteur dans une lettre aussi personnelle que l'épître aux Philippiens est très caractéristique et montre bien le peu de portée du fait. La façon dont Paul fait l'éloge de Timothée (2,19 s.) prouve, à elle seule, qu'il ne saurait être question de lui attribuer un rôle dans la composition de l'épître.

2. Par son type très simple la salutation de l'épître aux Philippiens se rapproche du type des salutations des épîtres aux Thessaloniciens. A partir des grandes luttes les salutations des épîtres pauliniennes deviendront plus compliquées et — sauf dans le billet tout intime à Philémon — comporteront régulièrement une affirmation de l'apostolat. Il y a là

L'action de grâce (1,3-11) est motivée par l'attitude des chrétiens de Philippes depuis le moment où ils ont reçu, pour la première fois, la prédication de l'Évangile. Maintenant, par l'effort qu'ils ont fait pour l'aider, ils sont associés à la lutte qu'il soutient pour la défense de l'Évangile. Paul a un vif désir de les revoir. En attendant, il souhaite que leur amour s'accroisse en sorte qu'au jour du Christ, ils soient trouvés pleins de fruits et irréprochables, à la gloire de Dieu.

Après les vœux qu'il adresse à ses lecteurs, Paul leur donne de ses nouvelles (1,12-26). Son affaire a servi aux progrès de l'Évangile depuis qu'il a été manifesté que ce n'était pas pour quelque crime ou pour quelque délit de droit commun qu'il était emprisonné, mais à cause de la prédication de l'Évangile. Les frères ont repris courage et, bien que plusieurs soient poussés par des motifs d'ambition ou de rivalité et paraissent désireux surtout de le supplanter, l'apôtre se réjouit de ce que, de toute façon, le Christ soit prêché. Quant à son procès, Paul affirme que les choses tourneront à son salut, mais salut ne signifie pas nécessairement déli-

un fait que l'on explique généralement par le caractère intime de l'épître aux Philippiens, mais qui ne se comprend bien que si cette lettre est antérieure aux grandes luttes.

vrance et acquittement. Ce que Paul a en vue, c'est la glorification du Christ en son corps, soit pas sa vie soit par sa mort. Pour lui, vivre, c'est être au Christ, la mort lui apparaît comme un bien parce qu'elle supprimerait les limites qu'imposent à la communion avec le Christ les conditions de l'existence humaine. Paul cependant n'exprime pas sans réserves le désir du martyre. Il sait en effet que rester en vie serait favorable à l'œuvre qu'il poursuit et, soit que cette pensée le domine, soit que, tout compte fait, la situation dans laquelle il se trouve lui paraisse devoir se dénouer par un acquittement, il conclut en exprimant l'idée qu'il sera délivré et pourra revenir parmi les Philippiens.

Après ces préliminaires, l'apôtre aborde l'exhortation morale qui constitue le premier développement du corps de l'épître (1,27-2,18). Les Philippiens doivent se conduire d'une manière digne de l'Évangile du Christ, ceci comportant à la fois la lutte contre les ennemis du dehors et le fermeté dans les persécutions. Les Philippiens ont à soutenir le même combat que l'apôtre. Il faut qu'ils soient unis pour le livrer (1,27-30).

L'unité a tant d'importance pour Paul qu'il appuie son exhortation par les mobiles les plus pressants ; il en fait dépendre la plénitude de sa

joie et montre que cette unité est la conséquence nécessaire de la foi au Christ. Ce que l'apôtre demande d'une manière si instante, c'est l'unité, l'amour mutuel, l'exclusion de toute vaine gloire, l'humilité qui estime les autres supérieurs à soi-même et qui recherche le bien d'autrui et non son propre bien (2,1-4). Le développement christologique[1] appuie cette exhortation. Les fidèles qui sont « en Christ » ne doivent pas être inspirés et dirigés par l'esprit du Christ seulement dans leurs relations avec le Seigneur, mais aussi dans leurs relations avec leurs frères[2]. Cet esprit est révélé par l'œuvre même

1. Pour l'interprétation de ce passage voir GUIGNEBERT, *Quelques remarques d'exégèse sur Phil.*, 2,6-11, *R. H. P. R.*, 1923, p. 512-533.

2. Dans l'interprétation de 2,5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, la plupart des exégètes (encore EWALD, p. 103 ; PRAT, *I*, p. 373) sous-entendent ὁ καὶ [ἦν] ἐν X. Ἰ. et traduisent : « ayez les sentiments qui étaient en Jésus Christ, c'est-à-dire qu'avait Jésus Christ ». L'expression serait bien singulière et maladroite. Paul aurait pu dire plus simplement : « ce que pensait Jésus Christ ». La formule ἐν Χριστῷ est d'ailleurs courante chez Paul ; elle se rapporte aux relations mystiques du fidèle avec le Seigneur glorifié et l'on ne voit aucune raison de ne pas lui donner dans *Phil.*, 2,5, le sens qu'elle a toujours chez Paul. Aussi faut-il, avec ZAHN (*Z. f. k. Wiss. u. k. Leben* 1885, p. 243), DEISSMANN (*Die neutestamentliche Formel in Christo*) *Jesu* », Marburg, 1892, p. 113-117 (DIBELIUS, p. 53), LOISY (*N. T.*, p. 176) et GUIGNEBERT (*R. H. P. R.*, 1923, p. 513, n. 6) comprendre ἐν ὑμῖν comme une expression analogue à ἐν Χριστῷ et entendre : « Ayez dans vos relations entre vous

du Christ, qui, être divin, n'a pas voulu, contrairement à ce qu'avait fait Satan[1], s'emparer de la plénitude de la divinité et s'imposer à l'adoration des hommes mais s'est abaissé jusqu'à l'état de servitude de l'humanité et a poussé l'obéissance jusqu'à subir la mort de la croix. En raison même de cet abaissement volontaire, Dieu a souverainement élevé le Christ, il lui a conféré le nom de Seigneur qui lui donne droit à l'adoration de tous les êtres célestes, terrestres et infernaux (2,5-11).

La conclusion (2,12-18) c'est que les Philippiens doivent travailler avec crainte et tremblement à leur salut et briller comme des lumières au milieu du monde afin d'être, au jour de l'avènement du Christ, la gloire de l'apôtre. Faisant allusion à la joie que lui causent les progrès réalisés par ses lecteurs, l'apôtre déclare que, même s'il doit verser son sang en libation dans le culte qu'est le service des fidèles, il s'en réjouit et il invite les Philippiens à s'en réjouir avec lui.

Le développement qui suit (2,19-30) donne

les sentiments que vous avez dans l'union mystique avec le Christ ».

1. Le caractère négatif des déterminations fondamentales du morceau montre, comme l'a bien reconnu DIBELIUS (p. 53 s. *Geisterw.*, p. 103-109), que Paul a vu, dans l'œuvre du Christ, l'antithèse de celle de Satan.

des renseignements. Paul enverra prochainement Timothée, pour avoir des nouvelles ; il le fera dès qu'il verra quelle tournure prend son affaire. Lui-même espère ne pas tarder à revenir. Il annonce ensuite le retour d'Épaphrodite.

Puis vient une conclusion (3,1) qui est une exhortation renouvelée à la joie[1].

Le premier verset du *chapitre* 3 paraissait avoir l'allure d'une conclusion ; l'épître cependant continue par un avertissement bref mais sévère contre les chiens, les mauvais ouvriers et la fausse circoncision (3,2). Le développement dévie ensuite : aux judaïsants qu'il combat, Paul oppose la vraie circoncision c'est-à-dire les chrétiens (3,3). Plus que tout autre, il pourrait avoir confiance dans ses titres au point de vue du judaïsme — il les énumère — mais, ce qui autrefois avait du prix à ses yeux, n'en a plus, maintenant qu'il le juge au point de vue de la connaissance du Christ. Il n'a qu'une chose en vue, « gagner Christ » c'est-à-dire, être, au jour du jugement, trouvé non avec la justice légale, mais avec la justice que Dieu

1. Dans 3,1, les mots : « Vous écrire toujours la même chose ne m'est pas pénible, pour vous c'est utile » peuvent être rapportés aux exhortations précédentes (par ex. 2,18) ou bien à des exhortations similaires que Paul aurait données dans des épîtres antérieures.

reconnaît à ceux qui croient au Christ (3,4-11)[1]. Pour effacer l'impression d'orgueil que pourrait laisser ce passage, Paul ajoute qu'il ne se vante pas d'avoir atteint le but, mais il y tend, oubliant tout ce qui est en arrière (3,12-14).

Le passage qui suit (3,15-16) présente de sérieuses difficultés d'interprétation. Littéralement Paul dit : « Nous tous qui sommes parfaits, nous pensons ainsi et si, sur quelque point, vous pensez autrement, cela, Dieu vous le révèlera aussi. Seulement il faut agir conformément au point que nous avons atteint ». Il semble que Paul admette ici que tous ne sont pas encore parvenus au développement de la vie religieuse qu'il a lui-même atteint et qui est caractérisé par le complet détachement à l'égard de la vie terrestre. Il exprime ce principe que chacun doit prendre comme règle de vie le degré de connaissance de la vérité chrétienne auquel il est parvenu. Les versets qui suivent développent l'idée que les Philippiens doivent prendre l'apôtre pour modèle (3,17).

Après ces digressions l'apôtre revient aux

1. Il y a, dans ce passage, une série d'expressions que l'on doit considérer comme parallèles et équivalentes : « avoir la justice de Dieu », « posséder le Christ », « le connaître », « s'assimiler à ses souffrances et à sa mort » ; « parvenir à la résurrection ».

adversaires visés au commencement du chapitre. Après les avoir caractérisés[1], il déclare que les chrétiens sont citoyens des cieux. C'est de là qu'ils attendent le Seigneur Jésus Christ qui transformera leur corps humilié pour le rendre conforme à son corps glorieux (3,18-4,1).

Suivent des exhortations simultanées et parallèles à Evhodie et à Syntyche qui sont invitées à vivre en paix l'une avec l'autre[2], il demande à Synzyche et à Clément de les aider (4,2-3).

Le *verset* 4 reprend l'exhortation à la joie de 3,1. Toute une série de conseils y sont rattachés (4,4-9). Puis Paul remercie les Philippiens de leur don. Il rappelle ceux qu'il a déjà précédemment reçus d'eux. Quant à lui, il n'a besoin de rien. Il a appris à être dans le dénuement et dans l'abondance, il peut tout par le Christ qui le fortifie. Néanmoins les Philippiens ont bien fait de lui envoyer un secours et il les en remercie (4,10-18) ; il termine par une doxologie (4,19-20) et ajoute des salutations de la part de tous les saints, principalement de la part de ceux de la maison de César (4,21-23).

1. Voir p. 380 s.

2. Dans 4,2 le balancement de la phrase témoigne du désir de l'auteur de traiter les deux femmes avec une parfaite égalité et de ne pas paraître attribuer des torts à l'une plutôt qu'à l'autre.

V. — Intégrité de l'épître.

La question de l'intégrité de l'épître est posée par la manière, au moins surprenante, dont, au commencement du *chapitre* 3, le développement, après avoir abouti à une exhortation qui a l'allure d'une conclusion, rebondit en un développement que rien, dans la première partie de l'épître, ne paraissait préparer.

Étant données l'intimité et la durée des relations entre Paul et les Philippiens, étant donnés les envois que Paul avait reçus d'eux à plusieurs reprises, il est *a priori* assez vraisemblable qu'il a dû leur écrire plus d'une lettre.

On trouve dans la tradition des indices, assez faibles il est vrai, de l'existence de plusieurs lettres aux Philippiens. Vers 118, Polycarpe leur écrivait, en parlant de Paul : « il vous a écrit des lettres (ἐπιστολὰς) » (3,2) mais Polycarpe a-t-il connu ces lettres[1]? Ou bien a-t-il conclu de 3,1 que Paul leur avait écrit plusieurs fois[2]? Ou encore, bien que cela soit contraire à l'usage

1. C'est ce que pense Zahn (*Patr. Ap. op., ed. maj., II*, Lipsiae, 1876, p. 115) et ce qu'incline à admettre Harnack (*Ueberlief.*, p. 4).

2. Dibelius, p. 58 ; W. Bauer, *Hdb. z. N. T., Ergzbd.*, p. 287.

des écrivains chrétiens du temps, mais comme cela est possible, le pluriel ἐπιστολαί ne désignerait-il qu'une seule lettre[1]? Ou enfin, doit-on penser que Polycarpe vise en même temps que l'épître aux Philippiens les deux lettres aux Thessaloniciens, toutes les trois étant adressées à des Églises de Macédoine[2]? Le seul fait que ces hypothèses puissent être envisagées avec vraisemblance diminue singulièrement la portée du témoignage de Polycarpe.

Le *Catalogus Sinaïticus*[3] qui date de 400 environ, nomme deux épîtres aux Philippiens. Comment faut-il apprécier ce fait? Zahn a conjecturé que l'une d'elles pourrait bien être la troisième épître aux Corinthiens qui a été, en effet, assez répandue en Syrie et qui est

1. Voir les exemples donnés par LIGHTFOOT, *Saint Paul's epistel to the Philippians*[8], London, 1878, p. 138 s. ; *The apostolic Fathers, Part II, vol. II, sect* 2, London, 1885, p. 911.

2. ZAHN, *G. K.*, *I*, p. 815 ; HARNACK, *Patristische Miszellen*, Leipzig, 1900, *T. U.*, *N. F.*, *V*, 3, p. 86 s. ; WREDE, *Z. f. w. Thess.*, p. 94 ; MOFFATT, *Intr.*, p. 174. Cette hypothèse paraît confirmée par le fait que Polycarpe écrit aux Philippiens, en parlant de Paul, *de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis* (11,3), ce qui paraît viser *II Thess.*, 1,4 (WREDE, p. 94).

3. Mrs. LEWIS, *A Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of St. Katharin in Mount Sinai*, London, 1894, p. 11-14 ; cf. W. BAUER, *Der Apostolos der Syrer*, Giessen, 1903, p. 34 s., 37 s. ; ZAHN, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1904, p. 48 s., 86.

donnée comme écrite de Philippes[1]. La confusion serait étrange et, de plus, il serait bien difficile de comprendre à la suite de quelle circonstance cette troisième épître aux Corinthiens se trouverait, dans le *Catalogus Sinaïticus*, séparée des deux premières par les lettres aux Romains, aux Hébreux, aux Colossiens aux Éphésiens au lieu d'être jointe aux deux premières ou rejetée à la fin comme ajoutée après coup.

Le *Catalogus Sinaïticus* a certainement été copié avec négligence puisqu'il mentionne la deuxième épître à Timothée sans avoir parlé de la première. N'y aurait-il pas, à propos de la « seconde » épître aux Philippiens, une simple erreur de copiste? Les deux épîtres aux Philippiens que cite le document ne sont pas numérotées comme le sont les épîtres aux Corinthiens, aux Thessaloniciens, et, du moins, la seconde à Timothée. N'est-ce pas l'indice d'une dittographie? A la première des deux lettres aux Philippiens est attribuée exactement la même longueur (318 stiches) qu'à l'épître aux Éphésiens nommée immédiatement avant. Ne faut-il pas admettre qu'après avoir écrit « aux Philippiens », le copiste a,

1. Zahn, *Das Neue Testament Theodors von Mopvestia und der urprüngliche Kanon der Syrer*, *N. k. Z.*, 1900, p. 795.

par négligence, reproduit le chiffre relatif à l'épître aux Éphésiens et que, se reportant ensuite à ce chiffre dans l'original qu'il avait sous les yeux, il aura écrit une seconde fois « aux Philippiens » avec l'indication de 235 stiches qui se rapportait effectivement à cette épître?

Un troisième témoignage paraît supposer plusieurs épîtres aux Philippiens, c'est celui d'un chroniqueur du VIII^e^ siècle, Georges Syncelle qui, à propos de Clément de Rome, dit que Paul fait mention de lui dans la « première épître aux Philippiens » (*Chron.*, ed. Dindorf, *I*, 651). La date de ce texte ne permet pas de lui attribuer une grande portée et rend assez vraisemblable, l'explication de Lightfoot qui conjecture que πρώτῃ doit provenir de la transcription d'un alpha malencontreusement introduit dans le texte[1].

Les traces de la connaissance de plusieurs épîtres aux Philippiens dans l'ancienne Église sont si légères qu'elles n'autoriseraient pas à formuler l'hypothèse d'après laquelle l'épître que nous lisons serait la combinaison de plusieurs lettres différentes, s'il ne semblait pas y avoir des raisons internes d'en suspecter l'intégrité. La principale est la manière très

1. Lightfoot, p. 140, n. 2; Clemen, *Einheitlichkeit der paul. Br.*, p. 135.

brusque dont commence le développement du *chapitre* 3.

Dès le XVII^e siècle, Stéphane Le Moyne (*Varia Sacra*, 1685, *II*, p. 332-343) a regardé le morceau 3,1-4,20 comme appartenant à une autre lettre que les développements entre lesquels il est intercalé. Sa théorie a été reprise avec quelques variantes par Paulus (*Heidelberg. Jahrb.*, 1812, p. 702 s.), puis modifiée par Schrader (*Paulus*, *V*, 1836, p. 233 s.) qui voyait dans 3,1-4,2 une interpolation inauthentique. Ewald (*Die Sendschreiben des Ap. P.*, 1857, p. 432 s.), sans nier l'unité de l'épître, a supposé qu'elle s'était formée progressivement. L'expédition de la lettre primitive constituée par les deux premiers chapitres ayant été retardée par la maladie d'Épaphrodite, Paul y aurait successivement ajouté deux appendices suggérés par des renseignements nouveaux reçus de Philippes. Plus récemment, Vœlter[1] a développé la thèse d'une épître paulinienne authentique surchargée d'éléments secondaires inauthentiques[2]. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 296; *I Cor.*, p. XLI) a considéré 3, 2-4, 3 comme constituant une lettre indépendante. Loisy (*N. T.*,

1. *P. u. s. Br.*, p. 286 s. Antérieurement *T. T.*, 1892, p. 10-44, 117-146.

2. Sur ces théories voir CLEMEN, *Einheitl.*, p. 133-141.

p. 172 s.) et P.-L. Couchoud (*R. H. R., E.*, t. LXXXVII (1923), p. 13) ont repris la vieille hypothèse de Stéphane Le Moyne.

Deux préoccupations différentes paraissent avoir déterminé les auteurs de ces théories : éliminer de l'épître des passages que l'on jugeait difficile, sinon impossible, d'attribuer à Paul et rétablir dans l'épître une disposition plus satisfaisante.

Ce que nous dirons plus loin de l'authenticité de l'épître autorise à examiner seulement les observations relatives à une prétendue incohérence dans le développement de l'épître aux Philippiens. Nous pouvons le faire en prenant pour point de départ la théorie de Voelter.

Il ne convient pas d'attendre de Paul une logique très serrée, surtout dans une épître écrite avec abandon. Il est normal que le développement y rebondisse parfois et qu'après avoir semblé aboutir à une conclusion, il reparte dans une direction nouvelle et cela, d'autant plus, que l'épître ne paraît pas avoir pu être dictée d'un seul jet. La reprise de la dictée, même après un intervalle de quelques heures seulement, entraîne naturellement un certain défaut de liaison. Pour établir une hypothèse de compilation, une certaine insuffisance de cohérence ne suffit pas, il faudrait encore que l'on puisse

relever des indices positifs tels que l'énoncé de sentiments ou d'idées réellement contradictoires ou, ce qui serait plus décisif encore, tels que des allusions précises à des situations différentes.

Il n'est, pour ainsi dire, pas de développement dans l'épître aux Philippiens ou Voelter n'ait cru relever des traces de remaniement[1]. Les morceaux 1,3-7 et 1,8-11 lui paraissent faire double emploi (p. 289) et il faut reconnaître que ce sont les mêmes idées qui y sont exprimées, mais elles sont assez essentielles pour que Paul ait insisté. Dans 1, 8-11 rien ne vient s'ajouter à ce qui était exprimé dans les versets précédents et l'on ne peut concevoir pourquoi l'interpolateur aurait introduit le second développement. Voelter (p. 290) estime que, dans 1, 19-20, ce sont les perspectives favorables qui dominent et, pour cette raison, il ne peut admettre le caractère primitif de 1,21b-24 où l'hypothèse de la mort est envisagée[2]. Mais l'ensemble du morceau révèle une situation pleine d'incertitudes ; ce que les déclarations de Paul ont d'hésitant, voire même de contradictoire, reflète l'embarras où il se trouve de prévoir l'issue de son procès.

1. Sur la salutation initiale voir p. 377.

2. Pourtant Voelter (*P. u. s. Br.*, p. 297) tient pour primitif 2,17, où l'éventualité de la mort est nettement envisagée.

La liaison du *v.* 27 avec ce qui précède est aussi jugée insuffisante (p. 293). Le développement de 1,27 s., en effet, n'est pas la conséquence logique des renseignements donnés par l'apôtre sur la situation dans laquelle il se trouve. On peut cependant comprendre comment, après avoir indiqué qu'il n'est nullement certain de pouvoir revenir auprès des Philippiens, Paul leur donne un conseil qui suppléera aux enseignements qu'il leur aurait prodigués de vive voix. Sans doute encore, le développement qui commence au *verset* 17 du *chapitre* 2 se relie fort bien à 1,26 mais cela se comprend par le fait qu'après la digression que constitue le morceau 1,27-2,16[1], Paul reprend son premier développement.

Voelter (p. 298) estime que les *versets* 19-24 du *chapitre* 2 dans lesquels Timothée est présenté comme le seul collaborateur fidèle de Paul sont en contradiction avec 1, 15-17 où une partie au moins de ceux qui prêchent l'Évangile autour de l'apôtre le font dans le même esprit que lui et par attachement pour sa personne. Il n'y a cependant aucune contradiction réelle car rien n'indique que ceux qui

1. Nous reviendrons plus loin sur les raisons théologiques que l'on a opposées au caractère paulinien du développement 1,27-2,16.

sont à l'œuvre autour de Paul soient ses collaborateurs et qu'il puisse disposer d'eux comme il le fait de Timothée qu'il se prépare à envoyer à Philippes.

Nous arrivons à la dernière et plus grosse difficulté, celle qui frappa déjà Stéphane Le Moyne au XVII[e] siècle et qui a déterminé l'opinion de tous ceux qui, depuis, se sont prononcés contre l'unité de l'épître. Nous voulons parler de la brusque et, au premier abord, insuffisante transition de 3,1 à 3,2[1] (VOELTER, p. 300 s.). Notons d'abord qu'aucune des épîtres de Paul ne se termine par un simple χαίρετε et qu'on ne saurait donc voir dans 3,1 une formule d'adieu[2]. Qu'il n'y ait pas de cohérence entre l'avertissement contre les chiens et ce qui précède, c'est de toute évidence, mais il n'en résulte pas que l'apôtre n'ait pas pu donner cet avertissement dans la même lettre surtout, si l'on admet, comme nous avons essayé de montrer qu'on

1. La seconde partie du *verset* 1 nous paraît, à cause de l'exhortation à la joie de 2,18, se rattacher très bien à la première. C'est donc la liaison du *verset* 1 au *verset* 2 qui doit être examinée, et non, comme le fait par exemple COUCHOUD (*R. H. R.*, t. LXXXVII (1923), p. 13), celle des deux parties du verset 1. On ne comprendrait d'ailleurs pas comment Paul pourrait dire qu'il ne lui est pas pénible de parler de ses adversaires alors qu'il ne le fait qu'en pleurant (3,18).

2. Comme le font FEINE (p. 14) et COUCHOUD (*R. H. R.*, t. LXXXVII (1923), p. 13 n. 3).

doit le faire, que ces invectives visent des ennemis du dehors. Les deux morceaux juxtaposés ne révèlent ni des sentiments, ni des situations contradictoires. Il y a seulement juxtaposition de développements, comme il est naturel qu'il y en ait dans une lettre où celui qui écrit n'est pas obligé, pour passer d'un sujet à un autre, d'user de transitions comme dans un discours ou dans un exposé didactique. L'hypothèse d'une interruption de la dictée entre 3,1 et 3,2 apporterait une explication complémentaire du défaut apparent de cohérence.

Peut-on, comme le fait Voelter (p. 301), opposer à l'explication que nous proposons le fait que, dans 4,10, Paul remercie les Philippiens pour l'envoi qu'ils lui ont fait, ce qui semblerait devoir être rattaché à ce qui est dit d'Épaphrodite dans 2, 25-30 ? Il ne nous le semble pas car il est assez naturel d'admettre que Paul ait réservé les remerciements personnels qu'il voulait adresser aux Philippiens pour l'addition autographe qui paraît commencer avec 4,10.

En résumé, il nous semble que l'on n'a opposé à l'unité de l'épître aux Philippiens aucune difficulté qui ne puisse s'expliquer par la liberté qui caractérise la composition d'une lettre.

VI. — Authenticité de l'épître.

L'épître aux Philippiens, après avoir été très vivement contestée par les représentants de l'école de Tübingue, depuis Baur jusqu'à Holsten, a été reconnue comme authentique par des critiques qui se rattachaient encore à cette école comme Hilgenfeld, Weizsäcker et Pfleiderer[1]; l'authenticité est actuellement universellement admise, exception faite des critiques de l'école radicale hollandaise.

La première attestation de l'épître est celle qu'on trouve dans la lettre de Polycarpe aux Philippiens (3,2)[2], mais déjà dans les épîtres d'Ignace et même dans celle de Clément Romain, il y a des réminiscences assez précises pour établir la connaissance de notre épître[3]. Au point de vue de la critique externe l'épître aux Philippiens ne se trouve donc pas dans des conditions moins favorables que les autres épîtres, celles aux Corinthiens exceptées.

L'intérêt presque uniquement rétrospectif de

1. Voir p. 28.

2. Il y a dans l'épître de Polycarpe plusieurs réminiscences assez nettes de l'épître de Paul : 1,1 (cf. 2,17 ; 4,10) ; 2,1 (cf. 2,10 ; 3,21) ; 9,2 (cf. 2,16) ; 12,3 (cf. 3,18).

3. *Smyrn.*, 4,2 (cf. 4,13) ; 11,3 (cf. 3,15). *Philadelph.*, 1,1. 8,2 (cf. 2,3-5) ; Clément, *I Cor.*, 21,1 (cf. 1,27).

la controverse nous permet de passer rapidement sur les divers arguments opposés à l'authenticité de l'épître.

La mention des épiscopes et des diacres ne révèle pas, à elle seule, une situation ecclésiastique qui n'aurait pas pu exister au temps de Paul. Ces fonctionnaires ne sont pas nommés avant l'Église comme ses chefs, mais après, en raison sans doute du zèle qu'ils avaient déployé pour préparer l'envoi fait à Paul.

Les sentiments prêtés à l'apôtre n'ont rien d'invraisemblable. L'épître ne révèle aucune indifférence doctrinale ; le *chapitre* 3 suffit à le montrer ; il n'y a pas autre chose qu'oubli de tout souci personnel de gloire ou de réputation, ce qui est tout à fait en harmonie avec ce que les autres épîtres nous révèlent. Si Paul paraît, par moments, si intransigeant, c'est qu'il ne saurait permettre qu'à côté de l'Évangile de la croix, le seul Évangile qui sauve, on place une autre prédication.

La langue de l'épître aux Philippiens présente quelques particularités, notamment celle-ci que plusieurs mots qui ont, dans d'autres épîtres, le même sens que dans les LXX, y sont pris dans une acception plus proche du grec classique. Ces faits ne sont relatifs qu'au vocabulaire mais, ni au point de vue de la grammaire, ni à celui du

style, on ne trouve dans l'épître aux Philippiens une langue différente de celle des autres épîtres. Il serait donc excessif d'y voir, avec Holsten (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1876, p. 282 s.), une preuve de l'inauthenticité de l'épître. Il convient plutôt, avec Nägeli (*Wortsch.*, p. 82 s.), d'expliquer la particularité signalée par l'influence exercée sur Paul par le milieu dans lequel il se trouvait ; peut-être faut-il ajouter aussi que nous ne connaissons pas suffisamment l'histoire de la Koinè pour pouvoir juger définitivement de cette particularité.

On a parfois cru reconnaître une contradiction entre la christologie de l'épître aux Philippiens qui, d'après certains, serait déjà proche du gnosticisme et celle des autres lettres. Dans *Phil.*, 2, 5-11, il semble que ce n'est qu'au moment de sa venue sur la terre que le Christ devient homme. Auparavant il était, sinon Dieu, du moins être divin. D'après *I Cor.*, 15,48.49, au contraire, le Christ préexistant est appelé « homme céleste ». Cette diversité de formules ne révèle cependant pas dans l'épître aux Philippiens une christologie plus évoluée que celle des épîtres aux Corinthiens. La notion de la forme divine n'est pas celle de la pleine divinité et l'idée de l'humanité céleste n'est pas identique à celle de l'humanité intégrale. Le Christ préexis-

tant n'est ni simplement homme, ni complètement Dieu. Entre l' « homme céleste » de l'épître aux Corinthiens et l' « existence en forme de Dieu » de l'épître aux Philippiens il n'y a qu'une différence de terminologie.

Quand Paul dit du Christ préexistant qu'il est l' « image de Dieu » (*II Cor.*, 4,4), c'est une idée bien voisine de celle de la « forme divine » qu'il exprime. C'est bien aussi l'idée du dépouillement qu'on trouve dans le passage de la seconde épître aux Corinthiens où il est question du Christ qui, étant riche, s'est fait pauvre pour nous (*II Cor.*, 8, 9).

On le voit : les faits que l'on a cru pouvoir faire valoir contre l'authenticité de l'épître aux Philippiens s'expliquent sans difficulté dans l'hypothèse de l'authenticité. Mais ce n'est pas tout. Pour refuser l'épître aux Philippiens à Paul il faudrait qu'on ait rendu compte des conditions dans lesquelles cette lettre aurait été réellement composée et qu'on ait expliqué le caractère intime et personnel qu'elle présente dans presque toutes ses parties.

VII. — Date et lieu de composition.

En étudiant la situation que révèle l'épître nous avons vu comment se pose le problème du lieu et de la date de composition. L'épître peut être attribuée soit à la dernière captivité de l'apôtre (Césarée ou Rome), soit à une captivité antérieure qu'il faudrait placer à Éphèse. Nous avons indiqué les arguments favorables à cette dernière hypothèse. Avant de conclure, il nous faut encore examiner quelques raisons qui paraissent décisives aux partisans de l'hypothèse romaine.

Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser du caractère de testament spirituel qu'a certainement notre lettre et nous avons indiqué que ce fait ne prouve nullement que l'épître aux Philippiens date des derniers temps de la vie de l'apôtre. Un autre argument est tiré de l'eschatologie. Sabatier[1] a distingué deux phases dans

1. Voir par exemple Sabatier, *Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort? Revue chrétienne*, 1894, *I*, p. 1 s. Contre Sabatier, F. Godet (*La victoire de la vie sur la mort d'après St. Paul, Revue chrétienne*, 1894, *I*, p. 194 s.) a soutenu que la conception eschatologique de l'apôtre était restée constamment la même bien que l'apôtre ait varié sur la question de savoir s'il serait encore vivant au moment de la parousie.

la manière dont l'apôtre a envisagé les choses finales. Dans la première qui est représentée par la première épître aux Thessaloniciens (4,15 s.) et par la première aux Corinthiens (15,51 s.), l'apôtre est convaincu qu'il sera encore du nombre des vivants au moment du retour du Christ. Il se représente alors que les morts doivent rester jusqu'à ce moment dans un état de sommeil ou d'anéantissement provisoire. Plus tard, il conçoit qu'il pourra bien mourir avant le retour du Christ et, sous l'influence de cette idée nouvelle, apparaissent des notions comme celles que nous trouvons dans la seconde épître aux Corinthiens et dans la lettre aux Philippiens. Ce sont l'idée de la croissance progressive de l'homme intérieur et celle de la mort conçue comme le retour auprès du Seigneur (*II Cor.*, 4,16-5,10. *Phil.*, 1, 21-23). Sans entrer dans une discussion approfondie de l'eschatologie paulinienne, il suffit de noter ici quelques points essentiels. Il n'y a pas eu deux phases dans l'eschatologie paulinienne mais il y a, dans cette eschatologie, laquelle n'a, à aucun degré, un caractère systématique, des éléments d'origine et de nature très différents. En même temps qu'il affirmait, dans la première épître aux Corinthiens, qu'il se trouverait, au jour de la parousie, parmi les vivants, Paul déclarait :

« Dieu a ressuscité le Seigneur Jésus et nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance » (*I Cor.*, 6,14) et, d'autre part, au moment même où il envisageait sa mort imminente comme possible, il écrivait cette phrase où s'exprime une conception identique à celle de la première épître aux Thessaloniciens et de la première épître aux Corinthiens, : « C'est du ciel que nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jésus Christ qui transformera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps glorieux » (*Phil.*, 3,20 s.).

Si deux conceptions eschatologiques ont ainsi coexisté dans l'esprit de l'apôtre sans qu'il soit jamais parvenu à les unifier, sans peut-être même qu'il se soit aperçu de la contradiction qu'il y avait entre elles, aucun indice pour le classement chronologique des textes pauliniens, ne peut être trouvé dans la considération des vues eschatologiques qui y sont développées.

L'hypothèse éphésienne étant admise en principe, il faut encore rechercher quelle date exacte peut être attribuée à l'épître. Elle doit être sensiblement antérieure à la première épître aux Corinthiens (printemps 56) puisque, dans cette lettre, Paul ne dit rien de l'issue de son procès, ce qui suppose que les Corinthiens en ont déjà été instruits soit par une lettre antérieure soit

par une autre voie. D'autre part, la captivité de Paul doit tomber vers la fin de son séjour à Éphèse, puisque, au moment où il entrevoit l'issue de son procès, il expose le projet de bientôt quitter l'Asie pour venir à Philippes. Peut-être peut-on, dans ces conditions, admettre que l'épître a dû être écrite vers la fin de l'année 55[1].

1. La date que nous proposons pour la composition de l'épître aux Philippiens explique certains faits qui, dans l'hypothèse traditionnelle, paraissent assez étranges, notamment certaines affinités assez étroites qu'il paraît y avoir entre l'épître aux Philippiens et les épîtres aux Thessaloniciens (absence du titre d'apôtre dans la salutation, rareté des citations de l'Ancien Testament, etc.). L'épître est, d'autre part, très différente de l'épître aux Colossiens dont elle serait cependant très proche, sinon contemporaine, d'après la conception traditionnelle.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Principaux ouvrages cités 7

INTRODUCTION

I. — Les deux problèmes du paulinisme 14
II. — Aperçu de l'histoire de la critique des épîtres pauliniennes 16

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES DE LA BIOGRAPHIE DE PAUL

I. — Les épîtres de Paul 35
II. — Les Actes apocryphes 65
III. — Conclusion 79

CHAPITRE II

LES POINTS FIXES DE LA CHRONOLOGIE PAULINIENNE

I. — La naissance de Paul et sa conversion 82
II. — La conférence de Jérusalem 94
III. — Le séjour de Paul à Corinthe 99
IV. — Le rappel de Félix 107

CHAPITRE III

LA JEUNESSE ET LA FORMATION

I. — Origine de Paul, son nom, sa situation juridique, sa famille 116

Pages
II. — Le tempérament de Paul 128
III. — L'éducation juive de Paul 146
IV. — L'éducation grecque de Paul 156
Note additionnelle : Les images chez l'apôtre Paul 173

CHAPITRE IV

LES PREMIERS CONTACTS DE PAUL AVEC LE CHRISTIANISME ET LA CONVERSION

I. — Les premiers contacts avec le christianisme 176
II. — La conversion 195

CHAPITRE V

LES DÉBUTS DE L'APOSTOLAT ET DE LA MISSION

I. — Les débuts de l'apostolat 215
II. — La conférence de Jérusalem 222
III. — La mission paulinienne 232
IV. — La prédication paulinienne 251

CHAPITRE VI

LES DEUX PREMIERS VOYAGES MISSIONNAIRES JUSQU'A L'ARRIVÉE A CORINTHE

I. — Le premier voyage 263
II. — L'incident d'Antioche 267
III. — Le deuxième voyage missionnaire jusqu'à l'arrivée de Paul à Corinthe 272

CHAPITRE VII

LES ÉPÎTRES AUX THESSALONICIENS

Pages

I. — L'Église de Thessalonique après le départ de Paul 289
II. — Analyse de la première épître 298
III. — Authenticité de la première épître 303
IV. — Date de composition 308
V. — Analyse et caractéristique de la seconde épître 313
VI. — Les rapports des deux épîtres entre elles.. 318
VII. — Le problème de la seconde épître et les solutions proposées 327
VIII. — Conclusion : La seconde épître adressée à l'Église de Bérée 335

CHAPITRE VIII

PAUL DE CORINTHE A ÉPHÈSE

I. — Paul à Corinthe 338
II. — L'Église de Corinthe 346
III. — Paul de Corinthe à Éphèse 360

CHAPITRE IX

L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

I. — La situation de Paul d'après l'épître 369
II. — L'Église de Philippes d'après l'épître 377
III. — Les relations de Paul avec les Philippiens 388
IV. — Analyse de l'épître 391
V. — Intégrité de l'épître 400
VI. — Authenticité de l'épître 410
VII. — Date et lieu de composition 414

Société Française d'Imprimerie et de Publicité, 4, rue Garnier, Angers.

DATE DUE

BS 2330 .G6 1922 v.4 pt.1

Goguel, Maurice, 1880-1955.

Introduction au Nouveau Testament /

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
3 0645 1000 2446 8